Sua Santidade o Papa João Paulo II ao terminar, no Vaticano, a estimulante audiência particular, recentemente concedida ao Prof. Dr. Pe. Stanislavs Ladusāns S. I. Pontifício Acadêmico de Filosofia, idealizador e coordenador da obra **"Questões atuais de bioética."**

QUESTÕES ATUAIS DE BIOÉTICA

• STANISLAVS LADUSĀNS (Coor

Capa: *Francisca Góngora*

Edições Loyola

STANISLAVS LADUSĀNS (Coord.)

QUESTÕES ATUAIS DE BIOÉTICA

3º VOLUME DA COLEÇÃO DO
CONJUNTO DE PESQUISA FILOSÓFICA (COMPEFIL)
INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS DA ATUALIDADE

Edições Loyola

STANISLAVS LADUSĀNS

Idealizador e Coordenador da Coleção

QUESTÕES ATUAIS DE BIOÉTICA

3º VOLUME DA COLEÇÃO DO
CONJUNTO DE PESQUISA FILOSÓFICA (CONPEFIL)

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS DA ATUALIDADE

Edições Loyola

Copidesque
Paulo César de Oliveira

Revisão
Heloísa Helena Paiva

Edições Loyola
Rua 1822 n. 347
04216 — São Paulo — SP
Caixa Postal 42.335
04299 — São Paulo — SP
Tel.: (011) 914-1922

© EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 1990

APRESENTAÇÃO

O Cardeal-Arcebispo de São Sebastião do Rio de Janeiro, D. Eugênio de Araújo Sales, instalou solenemente, no dia 29 de julho de 1988, com vigoroso pronunciamento sobre a dimensão transcendente da pessoa humana, na presença dos bispos auxiliares D. Karl Josef Romer, D. José Carlos de Lima Vaz, de outras autoridades e de um renomado grupo de pesquisadores, o 19.º Colóquio Filosófico Internacional sobre as questões atuais de bioética, organizado pelo Conjunto de Pesquisa Filosófica (CONPEFIL) e pela Associação Católica Interamericana de Filosofia (ACIF) sob o patrocínio da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ). Na forma de um seminário científico, de caráter integrante, o programa traçado foi realizado integralmente no Centro do Sumaré, oásis de paz e beleza, em 18 sessões, durante 4 dias de trabalhos intensos, tendo em vista o aspecto científico, o filosófico e o teológico. As novas fronteiras da biologia e da medicina suscitaram interrogações complexas. Foi desenvolvido um diálogo, com equilíbrio científico-filosófico-teológico, sobre a engenharia genética e suas aplicações, sobre as novas tecnologias da reprodução humana, confrontação da biologia, da medicina e da ética da consideração do embrião humano, sobre a ética da procriação artificial, da sexualidade e da procriação humana, do tratamento do ser humano no período pré-natal e perinatal, da aplicação da engenharia genética, sobre os direitos do embrião humano etc.

Na consideração e na avaliação dos complexos, delicados e atuais problemas genético-embrionais foi analisado o recente documento da Igreja *Donum vitae* — a Instrução da Congregação para a Doutrina da Fé de 22 de fevereiro de 1987. Esse documento implica uma filosofia que foi explicitada devidamente durante

o diálogo entre os biólogos e filósofos, enriquecendo especialmente a antropologia metafísica. Por conseguinte, exercendo o múnus de Moderador do Colóquio Internacional de 40 participantes (um número ideal para um seminário científico), interessados vivamente na problemática, ressaltei com satisfação, ao apresentar as conclusões finais, as vantagens enriquecedoras obtidas no Colóquio: 1.º) as vantagens que resultaram para a filosofia cristã inequivocamente, em virtude da nova fenomenologia genético-embrional a ser explicada em profundidade; 2.º) as vantagens para a mesma biologia, alcançadas em virtude da integração da nova reflexão sistemática sobre intervenções e problemas da biomedicina, para definir as condições e os limites da liceidade; 3.º) as vantagens a serem obtidas pela urgente renovação da filosofia cristã, atualmente em crise, mesmo nas escolas católicas, para que ela, continuada, atualizada e revigorada, possa efetuar competentemente a mencionada integração e oferecer aos futuros médicos, nas faculdades de medicina e cirurgia, os cursos filosóficos justamente na perspectiva da dita integração, a ser alcançada através da inculturação filosófica.

Além disso, na qualidade de Coordenador do Colóquio eu tinha a incumbência de ressaltar que a filosofia cristã adquire uma nova originalidade quando exerce a sua função de mediadora entre as contribuições biológicas e a teologia sobrenatural. Essa função instrumental científica consiste em desenvolver uma reflexão racional transdisciplinar aprofundada sobre o material oferecido pela atual genética e embriologia, a fim de discernir entre o que vale e o que não vale objetivamente, ressaltando os dados evidentes de valor permanente perante a razão e, por isso, também perante a Revelação de Deus. Fundamentando-se neste serviço filosófico auxiliar, a teologia pondera melhor os contributos oferecidos pelas ciências experimentais biológicas, na perspectiva do enriquecimento da síntese cristã, que visa a economia da salvação eterna. Recebendo esse serviço da parte da filosofia cristã como mediadora, fiel ao seu método e a seus princípios de ordem racional, a teologia sobrenatural progride com uma segurança e rapidez maiores, sem diminuir-se como teologia e sem cair no biologismo e em outras concepções estreitas. A razão desse serviço filosófico original, feito em benefício da integração cristã mais alta, encontra-se no fato de que a filosofia, sendo um conhecimento da verdade, não pode não harmonizar com a verdade manifestada positivamente por Deus, fonte última de toda e qualquer verdade. A verdade não pode ofuscar a verdade, como a luz não pode obscurecer a luz.

Por conseguinte, a moralidade, ressaltada no desenvolvimento bioético, como no caso da Doutrina Social da Igreja, também

adquire o seu sentido sobrenatural, enquanto transcende a ordem natural, entrando na soteriologia e inserindo-se deste modo no Mistério de Cristo Salvador. Nessa perspectiva a Igreja considera o estado dos conselhos evangélicos superior ao estado matrimonial, abraçado com a caridade perfeita "por causa do Reino de Deus" (Mt 19,12), como insigne dom da graça, que tem origem na doutrina e nos exemplos de Jesus Cristo Salvador, conforme o Decreto *Perfectae caritatis* do Concílio Vaticano II. Porém, o estado matrimonial não fica depreciado: tendo em vista a conservação do gênero humano e o matrimônio como sacramento, instituído por Jesus Cristo, a Igreja valoriza altamente, ao mesmo tempo, o estado matrimonial, a família, como consta na mencionada "Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação", que ressalta que "o dom da vida que Deus Criador e Pai confiou ao homem exige que este tome consciência do seu valor inestimável e assuma a responsabilidade do mesmo" (Introdução, 1). Por conseguinte, a Igreja, sem reduzir a dimensão soteriológica à dimensão ética, como no caso da orientação da vida social pelo documento *Libertatis conscientia*, de 22 de março de 1986, oferece, em relação à vida humana nascente e à procriação humana, os princípios evangélicos de reflexão, os critérios sobrenaturais de julgamento e as respectivas diretrizes de ação, para que a respectiva síntese se estruture com elevação e felicidade.

Considerando os valiosos resultados alcançados, o CONPEFIL e a ACIF estão lançando com satisfação a presente publicação, reunindo o material do Colóquio Internacional, realizado de 29 de julho a 2 de agosto de 1988, e inserindo, numa unidade lógica, outras investigações atinentes, bem como submetendo à crítica científica as falsas concepções dos materialistas de hoje, que, exaltando a sexualidade sem procriação e a procriação sem sexualidade, estão degradando enormemente a dignidade cristã da pessoa humana e a sua vocação integral. Na consideração da vida humana nascente e da dignidade da procriação humana o presente livro, que constitui o 3.º volume da série das investigações filosóficas do CONPEFIL, contém várias dimensões ou vários aspectos da reflexão inter-relacionada. Este livro é, pois, pluridimensional na sua estrutura, no qual todas as dimensões convergem para uma unidade integrante, resposta global às perguntas perenes sobre o início e o fim do homem como pessoa. Essa resposta esclarece lucidamente que o embrião humano, como ele revela pela sua coordenação interna, pela sua continuidade e graduação do processo de desenvolvimento, é pessoa em ato desde o momento da fecundação, ruman-

do por etapas, em virtude de seu programa interno próprio, para a felicidade, grande e perene problema do espírito humano.

O novo lançamento é de grande importância para o mundo atual, atormentado pelas ideologias; constitui hoje um subsídio muito valioso para a meditação profunda, para a investigação penetrante e um discernimento acertado, orientando-nos positivamente no mundo das atuais ideologias, verdadeiros labirintos. Esta obra visa esclarecer a fundo que para sair desses labirintos ideológicos, referentes ao homem e ao humanismo, não basta comparar uma ideologia com outra, um relativismo cético com outro relativismo cético, mas é necessário relacionar-se, em tudo, com a mesma realidade, natural e sobrenatural, referente à pessoa humana, descobrindo assim, realisticamente, a verdade total, que liberta, como acentua o Salvador Divino: "...conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará" (Jo 8,32).

Faço votos que o presente lançamento, um manual científico em verdade, beneficie grandemente os médicos, as universidades e faculdades de medicina, que estão formando os futuros médicos; beneficie amplamente os educadores, os homens públicos, bem como a ação pastoral dos Srs. Bispos e do Clero em geral. Desejo ardentemente que essa obra sirva não só ao povo brasileiro, em busca da maturidade democrática, mas também a outros povos, principalmente aos da América Latina.

Finalmente, a palavra de gratidão! ...Se hoje temos nas mãos a presente obra, publicada na tradução portuguesa das contribuições dos especialistas da célebre Faculdade de Medicina e Cirurgia "Agostinho Gemelli" da Universidade Católica do S. Coração, de Roma, bem como das contribuições de outros pensadores competentes, isto se deve à colaboração de muitos. Seria quase impossível enumerar aqui os nomes de todos e suas respectivas contribuições, que convergiram providencialmente para o feliz efeito. Além disso, tentando fazer essas enumerações, correríamos o risco de omitir algum nome respeitável ou alguma benemerência consignável. Por isso, dispensando-me desta obrigação, expresso aqui, na presença de Deus Vivo, na qualidade de Diretor do CONPEFIL e de Presidente da ACIF, os sentimentos de cordial gratidão e de profundo reconhecimento a todos os que contribuíram de qualquer modo para que esta obra tornasse uma luminosa realidade, especialmente aos autores das investigações publicadas na tradução portuguesa.

Porém, é impossível silenciar aqui o nome de Sua Santidade o papa João Paulo II, benemérito em contribuir bioeticamente para

avaliar as técnicas biomédicas, que enviou ao 19.º Colóquio Filosófico Internacional, através do Núncio Apostólico do Brasil, D. Carlo Furno, uma mensagem telegráfica estimulante. Profundamente reconhecidos, temos a honra de publicar aqui com gratidão esta mensagem, redigida nos seguintes termos:

"OCASIÃO REALIZAÇÃO DÉCIMO NONO COLÓQUIO FILOSÓFICO INTERNACIONAL ÓTIMA OPORTUNIDADE REFLEXÃO SOBRE GRAVES PROBLEMAS DA BIOÉTICA SANTO PADRE ENVIA BENEVOLENTE BÊNÇÃO APOSTÓLICA ORGANIZADORES E PARTICIPANTES, FORMULANDO VOTOS ALCANCEM OBJETIVO TEMA PROPOSTO PARA PROMOVER NA SOCIEDADE VALORES ÉTICOS INTIMAMENTE UNIDOS DIGNIDADE SOBRENATURAL SER HUMANO".

Em sinal de gratidão, publicamos também a carta do Superior da Província Centro-Leste do Brasil dos Jesuítas, R. P. Francisco R. Romanelli S.J., endereçada ao Coordenador do Colóquio Internacional, Pe. Stanislavs Ladusãns S.I., trazida e lida publicamente no ato solene do encerramento do Colóquio pelo Pe. João Mac Dowell S.I. Esta carta estimulante diz o seguinte, na sua parte essencial:

"Impossibilitado de comparecer ao 19.º Colóquio Filosófico Internacional, conforme meu desejo, devido a compromissos inadiáveis, peço ao Rev. Padre, Dr. João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell S.I., ex-Reitor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e ex-Superior Provincial dos Jesuítas no Brasil, que me represente nesse importante evento, fazendo-se porta-voz desta mensagem de gratidão e estímulo...

As questões e problemas éticos suscitados pelas novas fronteiras da biologia e da medicina constituem um desafio inadiável para a humanidade toda.

O CONPEFIL e a ACIF, sob o patrocínio da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, tiveram a coragem de abordar esse desafio, tão carregado de ameaças e, ao mesmo tempo, de esperanças, ao escolher como tema do XIX Colóquio Filosófico Internacional as 'questões atuais de bioética'.

Mais uma vez, as entidades organizadoras destes colóquios filosóficos realizam a árdua tarefa que vem norteando, desde a sua fundação, todos os seus trabalhos: refletir à luz da tradição filosó-

fica do cristianismo sobre os problemas mais urgentes do nosso continente ou, como é o caso deste Colóquio, da humanidade como um todo.

O 'humanismo pluridimensional', que tem marcado estes colóquios como nota característica, manifestou-se também neste, através das diferentes abordagens, em busca dos fundamentos metafísicos das questões em pauta, e na abertura para a luz que a Sagrada Escritura projeta sobre os temas e os problemas abordados. É por isso e é assim que o humanismo pluridimensional é também católico.

Como Superior Provincial da Companhia de Jesus, quero agradecer sinceramente a todos aqueles que participaram da organização e colaboraram para o sucesso deste XIX Colóquio Filosófico Internacional em que a filosofia e a vida, na bioética, se encontraram".

Rio de Janeiro, CONPEFIL, 10 de janeiro de 1990.

Prof. Dr. Pe. Stanislavs Ladusãns S.I.,
Coordenador do Colóquio.

Primeira Parte

A dimensão magisterial comentada

INSTRUÇÃO SOBRE O RESPEITO À VIDA HUMANA NASCENTE E A DIGNIDADE DA PROCRIAÇÃO

Congregação para a Doutrina da Fé

PREÂMBULO

A Congregação para a Doutrina da Fé foi interpelada por diversas Conferências episcopais e, individualmente, por bispos, teólogos, médicos e cientistas, acerca da conformidade com os princípios da moral católica das técnicas biomédicas que consentem intervir na fase inicial da vida do ser humano e nos próprios processos da procriação. Fruto de ampla consulta e, em particular, de uma atenta avaliação das declarações de episcopados, a presente Instrução não pretende propor novamente todo o ensinamento da Igreja acerca da dignidade da vida humana nascente e da procriação. É seu desejo oferecer, à luz da precedente doutrina do Magistério, respostas específicas às principais interrogações que se levantam a esse respeito.

A exposição está organizada do seguinte modo: uma introdução recordará os princípios fundamentais de caráter antropológico e moral necessários para uma adequada avaliação dos problemas e para a elaboração das respostas a tais questões; a primeira parte terá como tema o respeito pelo ser humano a partir do primeiro momento de sua existência; a *segunda parte* abordará as questões morais suscitadas pelas intervenções da técnica na procriação humana; na *terceira parte* serão oferecidas algumas orientações quanto

às relações que sobrevêm entre lei moral e lei civil, a propósito do respeito devido aos embriões e fetos humanos, * com relação à legitimidade das técnicas de procriação artificial.

INTRODUÇÃO

1. Pesquisa biomédica e ensinamento da Igreja

O dom da vida que Deus Criador e Pai confiou ao homem, exige que este tome consciência do seu valor inestimável e assuma a responsabilidade do mesmo: este princípio fundamental deve ser posto no centro da reflexão, a fim de esclarecer e resolver os problemas morais suscitados pelas intervenções artificiais na vida nascente e nos processos da procriação.

Graças ao progresso das ciências biológicas e médicas, o homem pode dispor de recursos terapêuticos sempre mais eficazes, mas pode adquirir também novos poderes sobre a vida humana em seu próprio início e nos seus primeiros estágios, com conseqüências imprevisíveis. Hoje, diversas técnicas permitem uma intervenção não apenas para assistir mas também para dominar os processos da procriação. Tais técnicas podem consentir ao homem "tomar nas mãos o próprio destino", mas expõem-no também "à tentação de ultrapassar os limites de um domínio razoável sobre a natureza". [1] Por mais que possam constituir um progresso a serviço do homem, elas comportam também graves riscos. Desta forma, um urgente apelo é expresso por parte de muitos, a fim de que, nas intervenções sobre a procriação, sejam salvaguardados os valores e os direitos da pessoa humana. Os pedidos de esclarecimento e de orientação provêm não apenas dos fiéis, mas também da parte de todos aqueles que, de algum modo, reconhecem que

* Os termos "zigoto", "pré-embrião" e "feto" podem indicar, na terminologia da biologia, estágios sucessivos do desenvolvimento de um ser humano. A presente Instrução usa livremente estes termos, atribuindo-lhes uma idêntica relevância ética, para indicar o fruto, visível ou não, da geração humana, desde o primeiro momento da sua existência até o nascimento. A razão de tal uso será esclarecida no texto (cf. I, 1).

1. JOÃO PAULO II, *Discurso aos participantes do 81.º Congresso da Sociedade Italiana de Medicina Interna e do 82.º Congresso da Sociedade Italiana de Cirurgia Geral*, 27 de outubro de 1980: *AAS* 72 (1980) 1126.

a Igreja, "perita em humanidade", [2] tem uma missão a serviço da "civilização do amor" [3] e da vida.

Não é em nome de uma particular competência no campo das ciências experimentais que o Magistério da Igreja intervém. Após ter levado em consideração os dados da pesquisa e da técnica, em virtude da própria missão evangélica e do seu dever apostólico, ele pretende propor a doutrina moral correspondente à dignidade da pessoa e à sua vocação integral, expondo os critérios de juízo moral sobre as aplicações da pesquisa científica e da técnica, particularmente naquilo que diz respeito à vida humana e aos seus inícios. Tais critérios são o respeito, a defesa e a promoção do homem, o seu "direito primário e fundamental" à vida, [4] a sua dignidade de pessoa, dotada de uma alma espiritual, de responsabilidade moral [5] e chamada à comunhão beatífica com Deus.

Também neste campo, a intervenção da Igreja se inspira no amor que ela deve ao homem, ajudando-o a reconhecer e respeitar os seus direitos e os seus deveres. Tal amor alimenta-se nas fontes da caridade de Cristo: contemplando o mistério do Verbo Encarnado, a Igreja conhece também o "mistério do homem"; [6] anunciando o Evangelho da salvação, revela ao homem a sua dignidade e convida-o a descobrir plenamente a sua verdade. Assim, a Igreja repropõe a lei divina, realizando uma obra de verdade e de libertação.

Com efeito, é por bondade — para indicar o caminho da vida — que Deus dá ao homem os seus mandamentos e a graça de observá-los; como é também por bondade — para ajudá-los a perseverar no mesmo caminho — que Deus sempre oferece a todos os homens o seu perdão. Cristo tem compaixão de nossas fraquezas: ele é nosso Criador e nosso Redentor. Que o seu Espírito abra os ânimos ao dom da paz de Deus e à compreensão dos seus preceitos.

2. PAULO VI, *Discurso à Assembléia Geral das Nações Unidas*, 4 de outubro de 1965: *AAS* 57 (1965) 878; Encícl. *Populorum Progressio*, 13: *AAS* 59 (1967) 263.

3. PAULO VI, *Homilia durante a Missa de encerramento do Ano Santo*, 25 de dezembro de 1975: *AAS* 68 (1976) 145; JOÃO PAULO II, Encícl. *Dives in Misericordia*, 30: *AAS* 72 (1980) 1224.

4. JOÃO PAULO II, *Discurso aos participantes da 35.ª Assembléia Geral da Associação Médica Mundial*, 29 de outubro de 1983: *AAS* 76 (1984) 390.

5. Cf. Declar. *Dignitatis Humanae*, 2.

6. Const. past. *Gaudium et Spes*, 22; JOÃO PAULO II, Encícl. *Redemptor Hominis*, 8; *AAS* 71 (1979) 270-272.

2. Ciência e técnica a serviço da pessoa humana

Deus criou o homem à sua imagem e semelhança: "Homem e mulher ele os criou" (Gn 1,27), confiando-lhes a missão de "dominar a terra" (Gn 1,28). Tanto a pesquisa científica de base como a aplicada constituem uma significativa expressão deste senhorio do homem sobre a criação. A ciência e a técnica, preciosos recursos do homem quando são postos a seu serviço e promovem o seu desenvolvimento integral em benefício de todos, não podem indicar sozinhos o sentido da existência e do progresso humano. Sendo ordenados ao homem, de quem recebem origem e incremento, é na pessoa e em seus valores morais que vão buscar a indicação da sua finalidade e a consciência dos seus limites.

Seria, portanto, ilusório reivindicar a neutralidade moral da pesquisa científica e das suas aplicações; por outro lado, não se pode deduzir os critérios de orientação somente da eficiência técnica, da utilidade que podem trazer a alguns em prejuízo de outros ou, pior ainda, das ideologias dominantes. A ciência e a técnica, portanto, por seu próprio significado intrínseco, exigem o respeito incondicionado aos critérios fundamentais da moralidade: isto é, devem estar a serviço da pessoa humana, dos seus direitos inalienáveis e do seu bem verdadeiro e integral, segundo o plano e a vontade de Deus. [7]

O rápido desenvolvimento das descobertas tecnológicas torna mais urgente esta exigência de respeito aos critérios mencionados: sem a consciência, a ciência só pode conduzir à ruína do homem. "A nossa época, mais do que nos séculos passados, precisa desta sabedoria para que se tornem mais humanas todas as novidades descobertas pelo homem. Realmente estará em perigo a sorte futura do mundo se não surgirem homens mais sábios." [8]

3. Antropologia e intervenções no campo biomédico

Quais critérios morais devem ser aplicados para esclarecer os problemas hoje suscitados no âmbito da biomédica? A resposta a esta pergunta supõe uma adequada concepção da natureza da pessoa humana na sua dimensão corpórea.

7. Cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, 35.

8. Const. past. *Gaudium et Spes*, 15; cf. também PAULO VI, Encícl. *Populorum Progressio*, 20: *AAS* 59 (1967) JOÃO PAULO II, Encícl. *Redemptor Hominis*, 15: *AAS* 71 (1979) 286-289; Exort. Apost. *Familiaris Consortio*, 8: *AAS* 74 (1982) 89.

Com efeito, somente seguindo a sua verdadeira natureza é que a pessoa humana pode realizar-se como "totalidade unificada": [9] ora, esta natureza é simultaneamente corporal e espiritual. Por força da sua união substancial com uma alma espiritual, o corpo humano não pode ser considerado apenas como um conjunto de tecidos, órgãos e funções, nem pode ser avaliado com o mesmo critério do corpo dos animais. Ele é parte constitutiva da pessoa que através dele se manifesta e se exprime.

A lei moral natural exprime e prescreve as finalidades, os direitos e os deveres que se fundamentam na natureza corporal e espiritual da pessoa humana. Portanto, ela não pode ser concebida como uma normatividade simplesmente biológica, mas deve ser definida como a ordem racional segundo a qual o homem é chamado pelo Criador a dirigir e regular a sua vida e os seus atos e, em particular, a usar do próprio corpo e a dele dispor. [10]

De tais princípios, pode-se tirar uma primeira conseqüência: uma intervenção no corpo humano não atinge apenas tecidos, órgãos e suas funções, mas envolve também, em diversos níveis, a própria pessoa; ela comporta, pois, um significado e uma responsabilidade morais, de modo implícito talvez, porém real. João Paulo II reafirma-o, com vigor, à Associação Médica Mundial: "Toda pessoa humana, na sua singularidade irrepetível, não é constituída apenas pelo espírito, mas também pelo corpo; assim, no corpo e através do corpo atinge-se a pessoa mesma, na sua realidade concreta. Respeitar a dignidade do homem comporta, por conseguinte, salvaguardar esta identidade do homem *corpore et anima unus*, como afirmava o Concílio Vaticano II (Const. *Gaudium et Spes*, n. 14,1). É sobre a base desta visão antropológica que devem ser encontrados os critérios fundamentais para as decisões a tomar, quando se trata de intervenções não estritamente terapêuticas, por exemplo, aquelas que visam à melhoria da condição biológica humana". [11]

A biologia e a medicina, em suas aplicações, concorrem para o bem integral da vida humana quando vêm em auxílio da pessoa atingida pela doença e enfermidade, no respeito à sua dignidade de criatura de Deus. Nenhum biólogo ou médico pode razoavel-

9. JOÃO PAULO II, Exort. Apost. *Familiaris Consortio*, 11: *AAS* 74 (1982) 92.

10. Cf. PAULO VI, Encícl. *Humanae Vitae*, 10: *AAS* 60 (1968) 487-488.

11. JOÃO PAULO II, *Discurso aos participantes da 35.ª Assembléia Geral da Associação Médica Mundial*, 29 de outubro de 1983: *AAS* 76 (1984) 393.

mente pretender, por força da sua competência científica, decidir sobre a origem e o destino dos homens. Esta doutrina deve ser aplicada, de modo particular, no âmbito da sexualidade e da procriação, no qual o homem e a mulher atuam os valores fundamentais do amor e da vida.

Deus, que é amor e vida, inscreveu no homem e na mulher a vocação a uma participação especial no seu mistério de comunhão pessoal e na sua obra de Criador e Pai.[12] Por isso o matrimônio possui bens e valores específicos de união e de procriação que não se podem comparar com os que existem nas formas inferiores de vida. Tais valores e significados de ordem pessoal determinam, do ponto de vista moral, o sentido e os limites das intervenções artificiais na procriação e na origem da vida humana. Estas intervenções não devem ser recusadas pelo fato de serem artificiais. Como tais, elas demonstram as possibilidades da arte médica. Sob o aspecto moral, porém, devem ser avaliadas com referência à dignidade da pessoa humana, chamada a realizar a vocação divina ao dom do amor e ao dom da vida.

4. Critérios fundamentais para um juízo moral

Os valores fundamentais conexos com as técnicas de procriação artificial humana são dois: a vida do ser humano chamado à existência e a originalidade da sua transmissão no matrimônio. O juízo moral acerca de tais métodos de procriação artificial, portanto, deverá ser formulado em referência a estes valores.

A vida física, pela qual tem início a caminhada humana no mundo, certamente não esgota em si todo o valor da pessoa, nem representa o bem supremo do homem que é chamado à eternidade. Todavia, de certo modo, ela constitui o seu valor "fundamental", exatamente porque sobre a vida física fundamentam-se e desenvolvem-se todos os outros valores da pessoa.[13] A inviolabilidade do direito do ser humano inocente à vida, "desde o momento da concepção até a morte",[14] é um sinal e uma exigência da inviolabilidade mesma da pessoa à qual o Criador concedeu o dom da vida.

12. Cf. JOÃO PAULO II, Exort. Apost. *Familiaris Consortio*, 11: *AAS* 74 (1982) 91-92; cf. também Const. Past. *Gaudium et Spes*, 50.

13. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, *Declaração sobre o aborto provocado*, 9: *AAS* 66 (1974) 736-737.

14. JOÃO PAULO II, *Discurso aos participantes da 35.ª Assembléia Geral da Associação Médica Mundial*, 29 de outubro de 1983: *AAS* 76 (1984) 390.

Com respeito à transmissão das outras formas de vida no universo, a transmissão da vida humana tem uma sua originalidade, que deriva da originalidade própria da pessoa humana. "A transmissão da vida humana é confiada pela natureza a um ato pessoal e consciente e, como tal, sujeito às sacrossantas leis de Deus: leis imutáveis e invioláveis que devem ser reconhecidas e observadas. É por isso que não se pode usar meios e seguir métodos que podem ser lícitos na transmissão da vida das plantas e dos animais." [15]

Atualmente, os progressos da técnica tornaram possível uma procriação sexual, mediante o encontro *in vitro* das células germinais previamente retiradas do homem e da mulher. Mas aquilo que é tecnicamente possível não é necessariamente, por esta mera razão, admissível do ponto de vista moral. Por isso, é indispensável a reflexão racional acerca dos valores fundamentais da vida e da procriação humana, para formular o juízo moral a respeito de tais intervenções da técnica no ser humano desde os primeiros estágios do seu desenvolvimento.

5. Ensinamento do Magistério

Por sua vez, o Magistério da Igreja, também neste campo, oferece à razão humana a luz da Revelação: a doutrina sobre o homem, ensinada pelo Magistério, contém muitos elementos que esclarecem os problemas que aqui são enfrentados.

Desde o momento da concepção, a vida de todo ser humano deve ser respeitada de modo absoluto, porque o homem é, na terra, a única criatura que Deus "quis por si mesma", [16] e a alma espiritual de cada um dos homens é "imediatamente criada" por Deus; [17] todo o seu ser traz a imagem do Criador. A vida humana é sagrada porque desde o seu início comporta "a ação criadora de Deus" [18] e permanece para sempre em uma relação especial com

15. JOÃO XXIII, Encícl. *Mater et Magistra*, III: *AAS* 53 (1961) 447.
16. Const. past. *Gaudium et Spes*, 24.
17. Cf. PIO XII, Encícl. *Humani Generis*: *AAS* 42 (1950) 575; PAULO VI, *Professio Fidei*: *AAS* 60 (1968) 436.
18. JOÃO XXIII, Encícl. *Mater et Magistra*, III: *AAS* 53 (1961) 447; cf. JOÃO PAULO II, *Discurso aos sacerdotes participantes de um seminário de estudo sobre "A procriação responsável"*, 17 de setembro de 1983, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2 (1983) 562: "Na origem de cada pessoa humana encontra-se um ato criador de Deus: nenhum homem vem à existência por acaso; ele é sempre o termo do amor criativo de Deus".

o Criador, seu único fim.[19] Somente Deus é o Senhor da vida, desde o seu início até o seu fim: ninguém, em nenhuma circunstância, pode reivindicar para si o direito de destruir diretamente um ser humano inocente.[20]

A procriação humana exige uma colaboração responsável dos esposos com o amor fecundo de Deus;[21] o dom da vida humana deve realizar-se no matrimônio, através dos atos específicos e exclusivos dos esposos, segundo as leis inscritas nas suas pessoas e na sua união.[22]

I. O RESPEITO AOS EMBRIÕES HUMANOS

Uma reflexão atenta sobre este ensinamento do Magistério e sobre os dados da razão acima relembrados permite responder aos múltiplos problemas morais suscitados pelas intervenções técnicas no ser humano nas fases iniciais da sua vida e nos processos da sua concepção.

1. Que respeito é devido ao embrião humano, tendo em conta a sua natureza e a sua identidade?

O ser humano deve ser respeitado como pessoa, desde o primeiro instante da sua existência.

A atuação de procedimentos de fecundação artificial tornou possível diversas intervenções nos embriões e nos fetos humanos. As finalidades que se buscam são de vários tipos: diagnósticas e terapêuticas, científicas e comerciais. Daí surgem graves problemas. Pode-se falar de um direito à experimentação em embriões humanos com fins de pesquisa científica? Que normas ou que legislação elaborar nesta matéria? A resposta a tais problemas supõe uma re-

19. Const. past. *Gaudium et Spes*, 24.

20. Cf. PIO XII, *Discurso à União Médico-Biológica "São Lucas"*, 12 de novembro de 1944: *Discorsi e Radiomessaggi* VI (1944-1945) 191-192.

21. Cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, 50.

22. Cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, 51: "Por isso a moralidade da maneira de agir, quando se trata de harmonizar o amor conjugal com a transmissão responsável da vida, não depende apenas da intenção sincera e da reta apreciação dos motivos, mas deve ser determinada segundo critérios objetivos tirados da natureza da pessoa e de seus atos, critérios esses que respeitam o sentido integral da doação mútua e da procriação humana no contexto do verdadeiro amor".

flexão aprofundada sobre a natureza e a identidade próprias — fala-se de "estatuto" — do embrião humano.

Por sua parte, no Concílio Vaticano II a Igreja propôs novamente ao homem contemporâneo a sua doutrina constante e certa segundo a qual "a vida deve ser protegida com o máximo cuidado desde a concepção. O aborto como o infanticídio são crimes nefandos".[23] Mais recentemente a *Carta dos direitos da família*, publicada pela Santa Sé, reafirmava: "A vida humana deve ser respeitada e protegida de modo absoluto, desde o momento da concepção".[24]

Esta Congregação tem conhecimento das discussões atuais acerca do início da vida humana, da individualidade do ser humano e da identidade da pessoa humana. Ela relembra os ensinamentos contidos na *Declaração sobre o aborto provocado*: "A partir do momento em que o óvulo é fecundado, inaugura-se uma nova vida que não é aquela do pai ou da mãe e sim de um novo ser humano que se desenvolve por conta própria. Nunca se tornará humano se já não o é desde então. A esta evidência de sempre... a ciência genética moderna fornece preciosas confirmações. Esta demonstrou que desde o primeiro instante encontra-se fixado o programa daquilo que será este vivente: um homem, este homem-indivíduo com as suas notas características já bem determinadas. Desde a fecundação tem início a aventura de uma vida humana, cujas grandes capacidades exigem, cada uma, tempo para organizar-se e para encontrar-se prontas a agir".[25] Essa doutrina permanece válida e, além disso, é confirmada — se isso fosse necessário — pelas recentes aquisições da biologia humana, que reconhece que no zigoto * derivante da fecundação já está constituída a identidade biológica de um novo indivíduo humano.

É certo que nenhum dado experimental, por si só, pode ser suficiente para fazer reconhecer uma alma espiritual; todavia, as conclusões da ciência acerca do embrião humano fornecem uma indicação valiosa para discernir racionalmente uma presença pessoal desde esta primeira aparição de uma vida humana: como um indivíduo humano não seria pessoa humana? O Magistério não se empenhou expressamente em uma afirmação de índole filosófica,

23. Const. past. *Gaudium et Spes*, 51.

24. SANTA SÉ, *Carta dos direitos da família*, 4: *L'Osservatore Romano*, ed. diária, 25 de novembro de 1983.

25. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, *Declaração sobre o aborto provocado*, 12-13: *AAS* 66 (1974), 738.

* O zigoto é a célula resultante da fusão dos núcleos dos dois gametas.

mas reafirma de maneira constante a condenação moral de qualquer aborto provocado. Este ensinamento não mudou e é imutável. [26]

O fruto da geração humana, portanto, desde o primeiro momento da sua existência, isto é, a partir da constituição do zigoto, exige o respeito incondicional que é moralmente devido ao ser humano na sua totalidade corporal e espiritual. O ser humano deve ser respeitado e tratado como pessoa desde a sua concepção e, por isso, desde aquele mesmo momento devem ser-lhe reconhecidos os direitos da pessoa, entre os quais, antes de tudo, o direito inviolável à vida de cada ser humano inocente.

Este conteúdo doutrinal oferece o critério fundamental para a solução dos diversos problemas suscitados pelo progresso das ciências biomédicas neste campo: uma vez que deve ser tratado como pessoa, o embrião também deverá ser defendido na sua integridade, tratado e curado, na medida do possível, como qualquer outro ser humano, no âmbito da assistência médica.

2. O diagnóstico pré-natal é moralmente lícito?

Se o diagnóstico pré-natal respeitar a vida e a integridade do embrião e do feto humano e se orientar para a sua salvaguarda ou para a sua cura individual, a resposta é afirmativa.

Com efeito, o dignóstico pré-natal pode dar a conhecer as condições do embrião e do feto quando ainda se encontram no seio da mãe; possibilita algumas intervenções terapêuticas, médicas ou cirúrgicas com maior antecedência e mais eficazmente, ou permitem a sua previsão.

Tal diagnóstico é lícito se os métodos empregados, com o consentimento dos pais devidamente informados, salvaguardarem a vida e a integridade do embrião e de sua mãe, sem fazê-lo correr riscos desproporcionados. [27] Mas ele está gravemente em contraste com

26. Cf. PAULO VI, *Discurso aos participantes do XXIII Congresso Nacional dos Juristas Católicos Italianos*, 9 de dezembro de 1972: *AAS* 64 (1972) 777.

27. A obrigação de evitar riscos desproporcionados comporta um autêntico respeito pelos seres humanos e a retidão das intenções terapêuticas. Ela implica que o médico "deverá avaliar atentamente, antes de tudo, as eventuais conseqüências negativas que o uso necessário de uma determinada técnica pode ter para o concebido e evitar o recurso a procedimentos diagnósticos acerca de cuja finalidade e substancial inocuidade não se tenham suficientes garantias. E se, como freqüentemente acontece

a lei moral quando contempla a eventualidade, dependendo dos resultados, de provocar um aborto: um diagnóstico que ateste a existência de uma deformação ou de uma doença hereditária não deve equivaler a uma sentença de morte. Por conseguinte, a mulher que solicitasse o diagnóstico com a determinada intenção de realizar o aborto caso o seu resultado confirmasse a existência de uma deformação ou anomalia, cometeria uma ação gravemente ilícita. Agiriam igualmente de modo contrário à moral o cônjuge, os parentes ou qualquer outra pessoa, que aconselhassem ou impusessem o diagnóstico à gestante, com a mesma intenção de, eventualmente, chegar ao aborto. Seria também responsável por colaboração ilícita o especialista que, ao efetuar o diagnóstico e ao comunicar o seu resultado contribuísse voluntariamente para estabelecer ou favorecer o nexo entre diagnóstico pré-natal e aborto.

Por fim, deve-se condenar como violação do direito à vida com relação ao nascituro e como prevaricação contra os direitos e deveres prioritários dos cônjuges, uma diretriz ou programa das autoridades civis e sanitárias ou de organizações científicas que, em qualquer modo, favorecesse a conexão entre diagnóstico pré-natal e aborto ou ainda induzisse as gestantes a se submeterem ao diagnóstico pré-natal planejado com a finalidade de eliminar os fetos atingidos por deformações ou doenças hereditárias ou delas portadores.

3. As intervenções terapêuticas no embrião humano são lícitas?

Como para qualquer intervenção médica nos pacientes, *devem ser consideradas lícitas as intervenções no embrião humano sob a condição de que respeitem a vida e a integridade do embrião, não comportem para ele riscos desproporcionados e sejam orientadas para a sua cura, para a melhoria das suas condições de saúde ou para a sua sobrevivência individual.*

Qualquer que seja o tipo de terapia médica, cirúrgica ou de outro gênero, requer-se o consentimento livre e informado dos pais, segundo as regras deontológicas previstas para o caso das crianças.

nas opções humanas, um coeficiente de risco tiver de ser enfrentado, o médico deverá ter a preocupação de verificar que ele seja compensado por uma verdadeira urgência do diagnóstico e pela importância dos resultados a serem obtidos em favor do próprio concebido" (JOÃO PAULO II, *Discurso aos participantes do Congresso do "Movimento pela Vida"*, 3 de dezembro de 1982: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3 [1982] 1512). Este esclarecimento sobre o "risco proporcionado" deve ser tido em consideração também nos passos sucessivos da presente Instrução, sempre que ocorrer esta palavra.

A aplicação deste princípio moral pode exigir cautelas delicadas e particulares, tratando-se de vida embrionária ou de fetos.

A legitimidade e os critérios de tais intervenções foram claramente expressos por João Paulo II: "Uma intervenção estritamente terapêutica que se proponha como objetivo a cura de diversas doenças, como as que se devem a defeitos cromossômicos, como regra geral deve ser considerada desejável, suposto que tenda a realizar a verdadeira promoção do bem-estar pessoal do indivíduo, sem prejudicar a sua integridade ou deteriorar as suas condições de vida. Uma tal intervenção, de fato, insere-se na lógica da tradição moral cristã". [28]

4. Como julgar moralmente a pesquisa e a experimentação* com embriões e fetos humanos?

A pesquisa médica deve abster-se de intervenções em embriões vivos, a menos que haja a certeza moral de não causar dano nem à vida nem à integridade do nascituro e da mãe e contanto que os pais tenham consentido na intervenção, de modo livre e informado. Disso segue-se que qualquer pesquisa, ainda que limitada à mera observação do embrião, tornar-se-ia ilícita sempre que, por causa dos métodos empregados ou pelos efeitos produzidos, implicasse um risco para a integridade física ou para a vida do embrião.

No que diz respeito à experimentação, pressuposta a distinção geral entre a que tem finalidade não diretamente terapêutica e aquela claramente terapêutica para o sujeito mesmo, no caso concreto deve-se distinguir também entre a experimentação exercida em

28. JOÃO PAULO II, *Discurso aos participantes da 35.ª Assembléia Geral da Associação Médica Mundial*, 29 de outubro de 1983: *AAS* 76 (1984) 392.

* Uma vez que as palavras "pesquisa" e "experimentação" são usadas freqüentemente de modo equivalente e ambíguo, julga-se necessário precisar o significado que lhes é atribuído no presente documento.

1) Por *pesquisa* entende-se qualquer procedimento indutivo-dedutivo, que visa promover a observação sistemática de um dado fenômeno em campo humano ou verificar uma hipótese surgida de precedentes observações.

2) Por *experimentação* entende-se toda pesquisa na qual o ser humano (nos diversos estágios da sua existência: embrião, feto, criança ou adulto) representa o objeto mediante o qual ou no qual pretende-se verificar o efeito, por enquanto desconhecido ou ainda não de todo conhecido, de um determinado tratamento (por exemplo, farmacológico, teratogênico, cirúrgico etc.).

embriões ainda vivos e a que é levada a cabo com embriões mortos. *Se estão vivos, viáveis ou não, eles devem ser respeitados como todas as pessoas humanas; a experimentação não diretamente terapêutica com embriões é ilícita.* [29]

Nenhuma finalidade, ainda que nobre em si mesma, como a previsão de utilidade para a ciência, para outros seres humanos ou para a sociedade, pode, de modo algum, justificar a experimentação em embriões ou fetos humanos vivos, viáveis ou não, no seio materno ou fora dele. O consentimento informado, normalmente exigido para a experimentação clínica com o adulto, não pode ser concedido pelos pais, que não podem dispor nem da integridade física nem da vida do nascituro. Por outro lado, a experimentação em embriões e fetos comporta sempre o risco e até mesmo, na maioria das vezes, a previsão certa de um dano à sua integridade física, quando não da sua morte.

Usar o embrião humano ou o feto como objeto ou instrumento de experimentação representa um delito contra a sua dignidade de ser humano que tem direito ao mesmo respeito devido à criança já nascida e a toda pessoa humana. A *Carta dos direitos da família*, publicada pela Santa Sé, afirma: "O respeito pela dignidade do ser humano exclui qualquer forma de manipulação experimental ou exploração do embrião humano". [30] A prática de se manter em vida embriões humanos, *in vivo* ou *in vitro*, para fins experimentais ou comerciais, é absolutamente contrária à dignidade humana.

No caso da experimentação claramente terapêutica, isto é, desde que se trate de terapias experimentais, empregadas em benefício do próprio embrião, com o fim de salvar-lhe a vida em uma tentativa extrema e na falta de outras terapias válidas, pode ser lícito o recurso a remédios ou procedimentos ainda não plenamente convalidados. [31]

29. Cf. JOÃO PAULO II, *Discurso aos participantes de um Congresso da Pontifícia Academia das Ciências*, 23 de outubro de 1982: *AAS* 75 (1983) 37: "Condeno do modo mais explícito e formal as manipulações experimentais feitas no embrião humano, porque o ser humano, desde o momento de sua concepção até a morte, não pode ser explorado por nenhuma razão".

30. SANTA SÉ, *Carta dos direitos da família*, 4b: *L'Osservatore Romano*, ed. diária, 25 de novembro de 1983.

31. Cf. JOÃO PAULO II, *Discurso aos participantes do Congresso do "Movimento pela Vida"*, 3 de dezembro de 1982: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3 (1982) 1511: "É inaceitável toda forma de experimentação no feto que possa prejudicar sua integridade ou piorar-lhe as condições, a menos que se trate de uma tentativa extrema de salvá-lo da morte". SAGRA-

Os cadáveres de embriões ou fetos humanos, voluntariamente abortados ou não, devem ser respeitados como os restos mortais dos outros seres humanos. De modo particular, não podem ser objeto de mutilação ou autópsia se a sua morte não for assegurada e sem o consentimento dos pais ou da mãe. Além disso, deve-se sempre salvaguardar a exigência moral de que não tenha havido nenhuma cumplicidade com o aborto voluntário e que seja evitado o perigo de escândalo. Também no caso de fetos mortos, como no que diz respeito aos cadáveres de pessoas adultas, qualquer prática comercial deve ser considerada ilícita e deve ser proibida.

5. Como julgar moralmente o uso para fins de pesquisa dos embriões obtidos mediante a fecundação in vitro?

Os embriões humanos obtidos *in vitro* são seres humanos e sujeitos de direito: a sua dignidade e o seu direito à vida devem ser respeitados desde o primeiro momento da sua existência. *É imoral produzir embriões humanos destinados a serem usados como "material biológico" disponível.*

Na prática habitual da fecundação *in vitro*, nem todos os embriões são transferidos para o corpo da mulher; alguns são destruídos. Assim como condena o aborto provocado, a Igreja proíbe também o atentado contra a vida destes seres humanos. *É necessário denunciar a particular gravidade da destruição voluntária dos embriões humanos obtidos* in vitro, *unicamente para fins de pesquisa, seja mediante fecundação artificial como por "fissão gemelar".* Agindo de tal forma, o pesquisador toma o lugar de Deus e, mesmo se não é consciente disso, faz-se senhor do destino de outrem, uma vez que escolhe arbitrariamente quem fazer viver e quem mandar à morte, suprimindo seres humanos indefesos.

Os métodos de observação e de experimentação que causam dano ou impõem riscos graves e desproporcionados aos embriões obtidos *in vitro* são moralmente ilícitos pelos mesmos motivos. Cada ser humano deve ser respeitado em si mesmo e não pode ser reduzido a mero e simples valor instrumental em proveito de outrem. *Por isso não é conforme à moral expor deliberadamente à morte*

DA CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, *Declaração sobre a eutanásia*, 4: *AAS* 72 (1980) 550: "Na falta de outros recursos, é lícito recorrer, com o consentimento do enfermo, aos meios postos à disposição pela medicina mais avançada, mesmo que estejam em estado experimental e nem sempre sejam isentos de algum risco".

embriões humanos obtidos in vitro. Pelo fato de serem produzidos *in vitro*, estes embriões não transferidos para o corpo da mãe e denominados "excedentes", permanecem expostos a uma sorte absurda, sem possibilidade de que lhes sejam oferecidas vias seguras de sobrevivência a serem buscadas licitamente.

6. Que julgamento deve ser feito acerca dos outros procedimentos de manipulação de embriões, ligados às "técnicas de reprodução humana"?

As técnicas de fecundação *in vitro* podem abrir possibilidade a outras formas de manipulação biológica ou genética dos embriões humanos, tais como as tentativas ou projetos de fecundação entre gametas humanos e animais e de gestação de embriões humanos em úteros de animais, bem como a hipótese ou projeto de construção de úteros artificiais para o embrião humano. *Estes procedimentos são contrários à dignidade de ser humano própria do embrião e, ao mesmo tempo, lesam o direito de cada pessoa a ser concebida e a nascer no matrimônio e pelo matrimônio.* [32] *Também as tentativas ou hipóteses destinadas a obter um ser humano sem conexão alguma com a sexualidade, mediante "fissão gemelar", clonagem ou partogênese, devem ser consideradas contrárias à moral por se oporem à dignidade tanto da procriação humana como da união conjugal.*

O próprio congelamento dos embriões, mesmo se executado para assegurar uma conservação em vida do embrião — crioconservação — *constitui uma ofensa ao respeito devido aos seres humanos*, uma vez que os expõe a graves riscos de morte ou de dano à sua integridade física, priva-os ao menos temporariamente da acolhida e da gestação materna, pondo-os em uma situação suscetível de ulteriores ofensas e manipulações.

Algumas tentativas de intervenção no patrimônio cromossômico ou genético não são terapêuticas, mas visam produzir seres humanos selecionados segundo o sexo ou outras qualidades preestabelecidas. Estas manipulações são contrárias à dignidade pessoal do ser hu-

32. Ninguém pode reivindicar, antes de existir, um direito subjetivo a iniciar a existência; todavia, é legítimo afirmar o direito da criança a ter uma origem plenamente humana através da concepção conforme à natureza pessoal do ser humano. A vida é um dom que deve ser concedido de maneira digna tanto do sujeito que a recebe como dos que a transmitem. Este esclarecimento deve ser levado em consideração também acerca do que será afirmado a propósito da procriação artificial humana.

mano, à sua integridade e à sua identidade. De forma alguma, pois, podem ser justificadas em vista de eventuais conseqüências benéficas para a humanidade futura.[33] Cada pessoa deve ser respeitada por si mesma: nisso consiste a dignidade e o direito de todo ser humano, desde o seu princípio.

II. INTERVENÇÕES NA PROCRIAÇÃO HUMANA

Por "procriação artificial" ou "fecundação artificial" entende-se aqui os diversos procedimentos técnicos que visam obter uma concepção humana de maneira diversa da união sexual do homem e da mulher. A Instrução trata de fecundação de um óvulo em proveta (fecundação *in vitro*) e da inseminação artificial mediante a transferência, nas vias genitais da mulher, do esperma previamente recolhido.

Um ponto preliminar para o juízo moral acerca de tais técnicas é constituído pela consideração das circunstâncias e das conseqüências que elas comportam em relação ao respeito devido ao embrião humano. A consolidação da prática da fecundação *in vitro* exigiu inúmeras fecundações e destruições de embriões humanos. Ainda hoje, pressupõe habitualmente uma hiperovulação da mulher: vários óvulos são extraídos, fecundados e, a seguir, cultivados *in vitro* por alguns dias. Normalmente, nem todos são inoculados nas vias genitais da mulher; alguns embriões, comumente chamados "excedentes", são destruídos ou congelados. Entre os embriões implantados, às vezes alguns são sacrificados por diversas razões eugênicas, econômicas ou psicológicas. Tal destruição voluntária de seres humanos ou a sua utilização para diversos fins, em detrimento da sua integridade e da sua vida, é contrária à doutrina já recordada, a propósito do aborto provocado.

Freqüentemente verifica-se uma relação entre fecundação *in vitro* e eliminação voluntária de embriões humanos. Isso é significativo: com esta maneira de proceder, de finalidades aparentemente opostas, a vida e a morte acabam submetidas às decisões do homem que, dessa forma, vem a se constituir doador arbitrário de vida ou de morte. Esta dinâmica de violência e de domínio pode permanecer despercebida por parte daqueles mesmos que, querendo utilizá-la, a ela se sujeitam. Um juízo moral acerca do FIVET (fecun-

33. JOÃO PAULO II, *Discurso aos participantes da 35.ª Assembléia Geral da Associação Médica Mundial*, 29 de outubro de 1983: *AAS* 76 (1984) 391.

dação *in vitro* e transferência do embrião) deve levar em consideração os dados de fato aqui recordados e a fria lógica que os liga: a mentalidade abortista que o tornou possível, conduz assim, inevitalvelmente, ao domínio, por parte do homem, sobre a vida e a morte dos seus semelhantes, que pode levar a uma eugenia radical.

No entanto, abusos deste tipo não eximem de uma aprofundada e ulterior reflexão ética acerca das técnicas de procriação artificial consideradas em si mesmas, abstração feita, tanto quanto possível, da destruição dos embriões produzidos *in vitro.*

A presente Instrução, portanto, levará em consideração, em primeiro lugar, os problemas suscitados pela fecundação artificial heteróloga (II, 1-3), * e, sucessivamente, os problemas conexos com a fecundação artificial homóloga (II, 4-6). **

Antes de formular o julgamento ético sobre cada uma delas, serão considerados os princípios e valores que determinam a avaliação moral de cada um destes procedimentos.

A. FECUNDAÇÃO ARTIFICIAL HETERÓLOGA

1. Por que a procriação humana deve dar-se no matrimônio?

Todo ser humano deve ser acolhido como um dom e uma bênção de Deus. Todavia, do ponto de vista moral, uma procriação

* Com a denominação de *Fecundação ou procriação artificial heteróloga,* a Instrução entende aquelas técnicas destinadas a obter artificialmente uma concepção humana, a partir de gametas provenientes de ao menos um doador diverso dos esposos que são unidos em matrimônio. Tais técnicas podem ser de dois tipos:

a) *FIVET heterólogo:* a técnica destinada a obter uma concepção humana através do encontro *in vitro* de gametas retirados de ao menos um doador diverso dos dois esposos unidos em matrimônio.

b) *Inseminação artificial heteróloga:* a técnica destinada a obter uma concepção humana através da transferência para as vias genitais da mulher do esperma previamente recolhido de um doador que não é o marido.

** Por *Fecundação ou procriação artificial homóloga* a Instrução entende a técnica destinada a obter uma concepção humana a partir dos gametas de dois esposos unidos em matrimônio. A fecundação artificial homóloga pode ser realizada de duas maneiras:

a) *FIVET homólogo:* a técnica destinada a obter uma concepção humana mediante o encontro *in vitro* dos gametas dos esposos unidos em matrimônio.

b) *Inseminação artificial homóloga:* a técnica destinada a obter uma concepção humana mediante a transferência para as vias genitais de uma mulher casada do esperma previamente recolhido do marido.

verdadeiramente responsável com relação ao nascituro deve ser fruto do matrimônio.

Com efeito, a procriação humana possui características específicas, por força da dignidade pessoal dos pais e dos filhos: a procriação de uma nova pessoa, mediante a qual o homem e a mulher colaboram com a potência do Criador, deverá ser fruto e sinal da mútua doação pessoal dos esposos, do seu amor e da sua fidelidade.[34] *A fidelidade dos esposos, na unidade do matrimônio, comporta o respeito recíproco do seu direito a se tornarem pai e mãe somente através um do outro.*

O filho tem direito a ser concebido, levado no seio, posto no mundo e educado no matrimônio: é através da referência segura e reconhecida aos próprios pais que ele pode descobrir a própria identidade e amadurecer a própria formação humana.

Os pais encontram no filho uma confirmação e um complemento da sua doação recíproca: ele é a imagem viva do seu amor, o sinal permanente da sua união conjugal, a síntese vivente e indissolúvel da sua dimensão paterna e materna.[35]

Por força da vocação e das responsabilidades sociais da pessoa, o bem dos filhos e dos pais contribui para o bem da sociedade civil; a vitalidade e o equilíbrio da sociedade exigem que os filhos venham ao mundo no seio de uma família e que esta seja estavelmente fundada no matrimônio.

A tradição da Igreja e a reflexão antropológica reconhecem no matrimônio e na sua unidade indissolúvel o único lugar digno de uma procriação verdadeiramente responsável.

2. A fecundação artificial heteróloga é conforme com a dignidade dos esposos e a verdade do matrimônio?

Através do FIVET e da inseminação artificial heteróloga, a concepção humana é obtida mediante o encontro dos gametas de ao menos um doador diverso dos esposos que são unidos pelo matrimônio. *A fecundação artificial heteróloga é contrária à unidade do matrimônio, à dignidade dos esposos, à vocação própria dos pais*

34. Cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, 50.
35. Cf. JOÃO PAULO II, Exort. apost. *Familiaris consortio*, 14: *AAS* 74 (1982) 96.

e ao direito do filho a ser concebido e posto no mundo no matrimônio e pelo matrimônio. [36]

O respeito à unidade do matrimônio e à fidelidade conjugal exige que o filho seja concebido no matrimônio; o liame existente entre os cônjuges atribui aos esposos, de maneira objetiva e inalienável, o direito exclusivo a se tornarem pai e mãe somente através um do outro. [37] O recurso aos gametas de uma terceira pessoa, para se ter à disposição o esperma ou o óvulo, constitui uma violação do compromisso recíproco dos esposos e uma falta grave para com aquela propriedade essencial do matrimônio, que é a sua unidade.

A fecundação artificial heteróloga lesa os direitos do filho, priva-o da relação filial com as suas origens parentais e pode obstar o amadurecimento da sua identidade pessoal. Além disso, ela constitui uma ofensa à vocação comum dos esposos que são chamados à paternidade e à maternidade: priva objetivamente a fecundidade conjugal da sua unidade e da sua integridade; realiza e manifesta uma ruptura entre função parental genética, função parental de gestação e responsabilidade educativa. Tal alteração das relações pessoais dentro da família repercute na sociedade civil: aquilo que ameaça a unidade e a estabilidade da família é fonte de dissensão, de desordem e de injustiças em toda a vida social.

Estas razões levam a um juízo moral negativo acerca da fecundação artificial heteróloga: é, portanto, moralmente ilícita a fecun-

36. Cf. PIO XII, *Discurso aos participantes do IV Congresso Internacional dos Médicos Católicos*, 29 de setembro de 1949: *AAS* 41 (1949) 559. Segundo o plano do Criador, "o homem abandona seu pai e sua mãe, une-se à sua mulher e os dois tornam-se uma só carne" (*Gn* 2,24). A unidade do matrimônio, ligada à ordem da criação, é uma verdade acessível à razão natural. A Tradição e o Magistério da Igreja referem-se freqüentemente ao livro do Gênesis, seja diretamente como através dos trechos do Novo Testamento que a ele se referem: *Mt* 19,4-6; *Mc* 10,5-8; *Ef* 5,31. Cf. ATENÁGORAS, *Legatio pro christianis*, 33: *PG* 6,965-967; S. JOÃO CRISÓSTOMO, *In Matthaeum homiliae* LXII, 19,1: *PG* 58,597; S. LEÃO MAGNO, *Epist. ad Rusticum*, 4: *PL* 54,1204; INOCÊNCIO III, Epist. *Gaudemus in Domino: DS* 778; II CONCÍLIO DE LIÃO, *IV ses.: DS* 860; CONCÍLIO DE TRENTO, *XXIV ses.: DS* 1798. 1802; LEÃO XIII, Encícl. *Arcanum divinae Sapientiae: AAS* 12 (1879/80) 388-391; PIO XI, Encícl. *Casti Connubii: AAS* 22 (1930) 546-547; CONCÍLIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et Spes*, 48; JOÃO PAULO II, Exort. Apost. *Familiaris consortio*, 19: *AAS* 74 (1982) 101-102; *C.I.C.*, cân. 1056.

37. Cf. PIO XII, *Discurso aos participantes do IV Congresso Internacional dos Médicos Católicos*, 29 de setembro de 1949: *AAS* 41 (1949) 560; *Discurso às congressistas da União Católica Italiana de Obstetras*, 29 de outubro de 1951: *AAS* 43 (1951) 850; *C.I.C.*, cân. 1134.

dação de uma esposa com o esperma de um doador que não seja o seu marido e a fecundação com o esperma do marido de um óvulo que não provém da sua mulher. Além disso, a fecundação artificial de uma mulher não-casada, solteira ou viúva, seja quem for o doador, não pode ser justificada moralmente.

O desejo de ter um filho e o amor entre os esposos que desejam solucionar uma esterilidade não superável de outra forma, constituem motivos que merecem compreensão; mas as intenções subjetivamente boas não tornam a fecundação artificial heteróloga nem conforme com as propriedades objetivas e inalienáveis do matrimônio nem respeitosa dos direitos do filho e dos esposos.

3. A maternidade "substitutiva"* é moralmente lícita?

Não, pelas mesmas razões que levam a recusar a fecundação artificial heteróloga: com efeito, ela é contrária à unidade do matrimônio e à dignidade da procriação da pessoa humana.

A maternidade substitutiva representa uma falta objetiva contra as obrigações do amor materno, da fidelidade conjugal e da maternidade responsável; ofende a dignidade e o direito do filho a ser concebido, levado no seio, posto no mundo e educado pelos próprios pais; em prejuízo da família, instaura uma divisão entre os elementos físicos, psíquicos e morais que a constituem.

B. FECUNDAÇÃO ARTIFICIAL HOMÓLOGA

Declarada inaceitável a fecundação artificial heteróloga, pergunta-se como avaliar moralmente os procedimentos de fecundação artificial homóloga: FIVET e inseminação artificial entre esposos. Preliminarmente ocorre esclarecer uma questão de princípio.

* Com a denominação de "mãe substitutiva" a Instrução entende indicar:

a) a mulher que mantém em gestação um embrião transplantado em seu útero e que lhe é geneticamente estranho, porque obtido mediante a união de gametas de "doadores", com o compromisso de entregar a criança, uma vez nascida, a quem encomendou ou contratou tal gestação;

b) a mulher que mantém em gestação um embrião para cuja concepção contribuiu com a doação de seu próprio óvulo, fecundado mediante inseminação com o esperma de um homem diverso de seu próprio marido, com o compromisso de entregar o filho, uma vez nascido, a quem encomendou ou contratou a gestação.

4. Do ponto de vista moral, que liame é exigido entre procriação e ato conjugal?

a) O ensinamento da Igreja acerca do matrimônio e da procriação humana afirma "a conexão indivisível, que Deus quis e o homem não pode romper, entre os dois significados do ato conjugal: o significado unitivo e o procriador. Com efeito, o ato conjugal, por sua estrutura íntima, enquanto une os esposos com um vínculo profundíssimo, torna-os aptos para a geração de novas vidas, segundo leis inscritas no ser mesmo do homem e da mulher". [38] Este princípio, fundamentado na natureza do matrimônio e na íntima conexão dos seus bens, comporta conseqüências bem conhecidas no plano da paternidade e maternidade responsáveis. "Salvaguardando ambos os aspectos essenciais, unitivo e procriador, o ato conjugal conserva integralmente o sentido do verdadeiro amor mútuo e a sua ordenação à altíssima vocação do homem para a paternidade." [39]

A mesma doutrina relativa ao liame existente entre os significados do ato conjugal e entre os bens do matrimônio, esclarece o problema moral da fecundação artificial homóloga, uma vez que "nunca é permitido separar estes aspectos diversos, a ponto de excluir positivamente ou a intenção procriadora ou a relação conjugal". [40]

A contracepção priva intencionalmente o ato conjugal da sua abertura à procriação e, dessa forma, realiza uma dissociação voluntária das finalidades do matrimônio. A fecundação artificial homóloga, buscando uma procriação que não é fruto de um específico ato de união conjugal, realiza objetivamente uma separação análoga entre os bens e os significados do matrimônio.

Portanto, a *fecundação é querida licitamente quando é o termo de um "ato conjugal* de per si *apto para a geração da prole, ao qual, por sua natureza, se ordena o matrimônio, e com o qual os cônjuges se tornam uma só carne".* [41] *Mas, do ponto de vista moral, a procriação é privada da sua perfeição própria quando não é*

38. PAULO VI, Encícl. *Humanae vitae*, 12: *AAS* 60 (1968) 488-489.

39. *Loc. cit.*: *ibid.* 489.

40. PIO XII, *Discurso aos participantes do II Congresso Mundial de Nápoles sobre a fecundidade e esterilidade humanas*, 19 de maio de 1956: *AAS* 48 (1956) 470.

41. C.I.C., cân. 1061. Segundo este Cânon, o ato conjugal é aquele pelo qual o matrimônio é consumado se os dois esposos "entre si (o) realizaram de modo humano".

querida como o fruto do ato conjugal, isto é, do gesto específico da união dos esposos.

b) O valor moral do íntimo liame existente entre os bens do matrimônio e entre os significados do ato conjugal funda-se na unidade do ser humano, unidade resultante do corpo e da alma espiritual.[42] Os esposos expressam reciprocamente o seu amor pessoal na "linguagem do corpo", que comporta claramente e, ao mesmo tempo, "significados esponsais" e parentais.[43] O ato conjugal, com o qual os esposos manifestam reciprocamente o dom de si, exprime simultaneamente a abertura ao dom da vida: é um ato indissoluvelmente corporal e espiritual. É em seu corpo e por meio dele que os esposos consumam o matrimônio e podem tornar-se pai e mãe. Para respeitar a linguagem dos corpos e a sua natural generosidade, a união conjugal deve acontecer no respeito pela abertura à procriação, e a procriação de uma pessoa deve ser o fruto e o termo do amor esponsal. Dessa forma, a origem do ser humano é o resultado de uma procriação "ligada à união não somente biológica mas também espiritual dos pais ligados pelo vínculo do matrimônio".[44] Uma fecundação obtida fora do corpo dos esposos permanece privada, por isso mesmo, dos significados e valores que se exprimem na linguagem do corpo e na união das pessoas humanas.

c) Somente o respeito pelo liame existente entre os significados do ato conjugal e pela unidade do ser humano consente uma procriação conforme com a dignidade da pessoa. Na sua origem única e irrepetível, o filho deverá ser respeitado e conhecido como igual em dignidade pessoal àqueles que lhe dão a vida. A pessoa humana deve ser acolhida no gesto de união e de amor dos seus pais; a geração de um filho, por isso mesmo, deverá ser o fruto da doação recíproca,[45] que se realiza no ato conjugal, no qual os esposos cooperam com a obra do Amor Criador, como servidores e não como senhores.[46]

A origem de uma pessoa humana, na realidade, é o resultado de uma doação. O concebido deverá ser o fruto do amor dos seus pais. Não pode ser querido e concebido como o produto de uma

42. Cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, 14.
43. Cf. JOÃO PAULO II, *Audiência geral*, 16 de janeiro de 1980: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 1 (1980) 148-152.
44. JOÃO PAULO II, *Discurso aos participantes da 35.ª Assembléia Geral da Associação Médica Mundial*, 29 de outubro de 1983: *AAS* 76 (1984) 393.
45. Cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, 51.
46. Cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, 50.

intervenção de técnicas médicas e biológicas: isso equivaleria a reduzi-lo a se tornar objeto de uma tecnologia científica. Ninguém pode submeter a vinda ao mundo de uma criança a condições de eficiência técnica a serem avaliadas segundo parâmetros de controle e de domínio.

A relevância moral do liame existente entre os significados do ato conjugal e entre os bens do matrimônio, a unidade do ser humano e a dignidade da sua origem exigem que a procriação de uma pessoa humana deva ser buscada como o fruto do ato conjugal específico do amor entre os esposos. O nexo existente entre procriação e ato conjugal, por isso, revela-se de grande importância no plano antropológico e moral, e esclarece as posições do Magistério a propósito da fecundação artificial homóloga.

5. A fecundação homóloga "in vitro" é moralmente lícita?

A resposta a esta questão depende estritamente dos princípios que acabamos de recordar.

Não é possível ignorar, é claro, as legítimas aspirações dos esposos estéreis; para alguns, o recurso ao FIVET homólogo aparece como o único meio de obter um filho, desejado sinceramente: pergunta-se se em tais situações a globalidade da vida conjugal não basta para assegurar a adequada dignidade da procriação humana. Reconhece-se que o FIVET certamente não pode suprir a ausência das relações conjugais [47] e não pode ser preferido aos atos específicos da união conjugal, considerados os riscos que se podem verificar para o filho e os incômodos do processo. Mas pergunta-se, na impossibilidade de remediar de outro modo a esterilidade, que é causa de sofrimento, se a fecundidade homóloga *in vitro* não pode constituir um auxílio, quando não uma terapia, pelo que poder-se-ia admitir a sua liceidade moral.

O desejo de um filho — ou, pelo menos, a disponibilidade para transmitir a vida — é um requisito necessário, do ponto de vista moral, para uma procriação humana responsável. Mas esta boa intenção não é suficiente para dar um juízo moral positivo acerca da fecundação *in vitro* entre os esposos. O processo do FIVET

47. Cf. PIO XII, *Discurso aos participantes do IV Congresso Internacional dos Médicos Católicos*, 29 de setembro de 1949: *AAS* 41 (1949) 560: "Seria falso pensar que a possibilidade de se recorrer a este meio (fecundação artificial) possa tornar válido o matrimônio entre pessoas incapazes de contraí-lo por causa do *impedimentum impotentiae*".

deve ser julgado em si mesmo e não pode tomar emprestada a sua qualificação moral definitiva nem do conjunto da vida conjugal na qual ele se inscreve, nem dos atos conjugais que o possam preceder ou seguir. [48]

Já foi recordado como, nas circunstâncias em que habitualmente é praticado, o FIVET implica a destruição de seres humanos, fato esse contrário à já mencionada doutrina sobre a iliceidade do aborto. [49] Mas mesmo no caso em que se tomassem todas as cautelas para evitar a morte dos embriões humanos, o FIVET homólogo efetua a dissociação dos gestos que, pelo ato conjugal, são destinados à fecundação humana. A natureza mesma do FIVET homólogo, portanto, deverá também ser considerada, abstraindo-se o liame com o aborto provocado.

O FIVET homólogo realiza-se fora do corpo dos cônjuges mediante gestos de terceiros, cuja competência e atividade técnica determinam o sucesso da intervenção; ele entrega a vida e a identidade do embrião ao poder dos médicos e dos biólogos e instaura um domínio da técnica sobre a origem e o destino da pessoa humana. Uma tal relação de domínio é, em si, contrária à dignidade e à igualdade que deve ser comum a pais e filhos.

A concepção *in vitro* é o resultado da ação técnica que preside a fecundação; ela *não é nem obtida de fato, nem pretendida positivamente como a expressão e o fruto de um ato específico da união conjugal. Por isso, no FIVET homólogo, embora considerado no contexto das relações conjugais de fato existentes, a geração da pessoa humana é objetivamente privada da sua perfeição própria: isto é, a de ser o termo e o fruto de um ato conjugal* no qual os esposos possam fazer-se "cooperadores de Deus para o dom da vida a uma nova pessoa". [50]

Essas razões permitem compreender por que o ato de amor conjugal é considerado no ensinamento da Igreja como o único lugar digno da procriação humana. Pelas mesmas razões, o assim chamado "caso simples", isto é, um processo de FIVET homólogo que seja livre de qualquer compromisso com a prática abortiva da destruição de embriões e com a masturbação, permanece uma técni-

48. Uma questão análoga é tratada por PAULO VI, Encícl. *Humanae vitae*, 14: *AAS* 60 (1968) 490-491.

49. Cf. acima: I, 1ss.

50. JOÃO PAULO II, Exort. Apost. *Familiaris consortio*, 14: *AAS* 74 (1982) 96.

ca moralmente ilícita porque priva a procriação humana de dignidade que lhe é própria e conatural.

É certo que o FIVET homólogo não é agravado por toda aquela negatividade ética que se encontra na procriação extraconjugal; a família e o matrimônio continuam a constituir o âmbito do nascimento e da educação dos filhos. Todavia, em conformidade com a doutrina tradicional relativa aos bens do matrimônio e à dignidade da pessoa, a *Igreja permanece contrária, do ponto de vista moral, à fecundação homóloga* in vitro; *esta é, em si mesma, ilícita e contrária à dignidade da procriação e da união conjugal, mesmo quando se tomam todas as providências para evitar a morte do embrião humano.*

Embora não podendo ser aprovada a modalidade em que é obtida a concepção humana no FIVET, toda criança que vem ao mundo deverá, em qualquer caso, ser acolhida como um dom vivo da bondade divina e deverá ser educada com amor.

6. Como julgar do ponto de vista moral a inseminação artificial homóloga?

A inseminação artificial homóloga, dentro do matrimônio não pode ser admitida, com exceção do caso em que o meio técnico resulte não substitutivo do ato conjugal, mas se configure como uma facilitação e um auxílio para que aquele atinja a sua finalidade natural.

O ensinamento do Magistério a este propósito já foi explicitado: [51] ele não é apenas expressão de circunstâncias históricas particulares, mas se baseia na doutrina da Igreja sobre a conexão entre união conjugal e procriação, e na consideração da natureza pessoal do ato conjugal e da procriação humana. "O ato conjugal, na sua estrutura natural, é uma ação pessoal, uma cooperação simultânea e imediata dos cônjuges, a qual, pela natureza mesma dos agentes e pela propriedade do ato, é a expressão do dom recípro-

51. Cf. *Resposta do Santo Ofício*, 17 de março de 1897: *DS* 3323; PIO XII, *Discurso aos participantes do IV Congresso Internacional dos Médicos católicos*, 29 de setembro de 1949: *AAS* 41 (1949) 560; *Discurso às congressistas da União Católica Italiana de Obstetras*, 29 de outubro de 1951: *AAS* 43 (1951) 850; *Discurso aos participantes do II Congresso Mundial de Nápoles sobre a fertilidade e esterilidade humanas*, 19 de maio de 1956: *AAS* 48 (1956) 471-473; *Discurso aos participantes do VII Congresso Internacional da Sociedade Internacional de Hematologia*, 12 de setembro de 1958: *AAS* 50 (1958) 733; JOÃO XXIII, Encícl. *Mater et Magistra*, III: *AAS* 53 (1961) 447.

co que, segundo a palavra da Escritura, realiza a união 'em uma só carne'." [52] Portanto, a consciência moral "não proíbe necessariamente o uso de alguns meios artificiais destinados unicamente ou a facilitar o ato natural ou a fazer com que o ato natural, normalmente realizado, atinja o seu fim próprio". [53] Se o meio técnico facilita o ato conjugal ou o ajuda a atingir os seus objetivos naturais, ele pode ser moralmente aceito. Sempre que, ao contrário, a intervenção se substituir ao ato conjugal, ela é moralmente ilícita.

A inseminação artificial substitutiva do ato conjugal é proibida em razão da dissociação voluntariamente exercida entre os dois significados do ato conjugal. A masturbação, mediante a qual obtém-se normalmente o esperma, é um outro sinal de tal dissociação: também quando é efetuado em vista da procriação, o gesto permanece privado do seu significado unitivo: "Falta-lhe... a relação sexual exigida pela ordem moral, aquela que realiza 'o sentido integral da doação mútua e da procriação humana' no contexto do verdadeiro amor". [54]

7. Que critério moral deve ser proposto a respeito da intervenção do médico na procriação humana?

A ação do médico não deve ser avaliada apenas em relação a sua dimensão técnica, mas também e sobretudo em relação a sua finalidade, que é o bem das pessoas e a sua saúde corporal e psíquica. Os critérios morais para a intervenção médica na procriação são deduzidos da dignidade tanto das pessoas humanas, como da sua sexualidade e origem.

A medicina que queira ser ordenada ao bem integral da pessoa deve respeitar os valores especificamente humanos da sexualidade. [55] *O médico encontra-se a serviço das pessoas e da procriação humana: não possui a faculdade de dispor delas nem de decidir a seu respeito.* A intervenção médica respeita a dignidade das

52. PIO XII, *Discurso às congressistas da União Católica Italiana de Obstetras*, 29 de outubro de 1951: *AAS* 43 (1951) 850.

53. PIO XII, *Discurso aos participantes do IV Congresso Internacional dos Médicos Católicos*, 29 de setembro de 1949: *AAS* 41 (1949) 560.

54. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, *Declaração sobre algumas questões de ética sexual*, 9: *AAS* 68 (1976) 86, que cita a Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n. 51; cf. *Decreto do Santo Ofício*, 2 de agosto de 1929: *AAS* 21 (1929) 490; PIO XII, *Discurso aos participantes do XXVI Congresso promovido pela Sociedade Italiana de Urologia*, 8 de outubro de 1953: *AAS* 45 (1953) 578.

55. Cf. JOÃO XXIII, Encícl. *Mater et Magistra*, III: *AAS* 53 (1961) 447.

pessoas quando visa ajudar o ato conjugal, seja facilitando-lhe a realização plena, seja permitindo que alcance o seu fim, uma vez que tenha sido realizado normalmente.[56]

Algumas vezes, ao contrário, acontece que a intervenção médica substitui-se tecnicamente ao ato conjugal, a fim de obter uma procriação que não é nem o resultado nem o fruto deste último. Em tal caso, a ação médica não se encontra, como seria seu dever, a serviço da união conjugal, mas apropria-se da função procriadora e contradiz, dessa forma, a dignidade e os direitos inalienáveis dos esposos e do nascituro.

A humanização da medicina, hoje insistentemente pedida por todos, exige o respeito à dignidade integral da pessoa humana, em primeiro lugar no ato e no momento em que os esposos transmitem a vida a uma nova pessoa. É lógico, portanto, dirigir também um premente apelo aos médicos e pesquisadores católicos para que dêem um testemunho exemplar do respeito devido ao embrião humano e à dignidade da procriação. O pessoal médico e paramédico dos hospitais e clínicas católicos é especialmente convidado a observar as obrigações morais contratuais, muitas vezes mesmo de forma estatutária. Os responsáveis por estes hospitais e clínicas católicos, e que freqüentemente são religiosos, estarão particularmente atentos em garantir e promover uma exata observância das normas morais recordadas na presente Instrução.

8. O sofrimento da esterilidade conjugal

O sofrimento dos esposos que não podem ter filhos ou que temem pôr no mundo um filho excepcional, é um sofrimento que todos devem compreender e avaliar adequadamente.

Por parte dos esposos, o desejo de um filho é natural: exprime a vocação à paternidade e à maternidade, inscrita no amor conjugal. Este desejo pode ser ainda mais forte se o casal é atingido por uma esterilidade que pareça incurável. Todavia, o matrimônio não confere aos esposos um direito a ter um filho, mas tão-somente o direito a realizar aqueles atos naturais que, *de per si*, são ordenados à procriação.[57]

56. Cf. PIO XII, *Discurso aos participantes do IV Congresso Internacional dos Médicos Católicos*, 29 de setembro 1949: *AAS* 41 (1949) 560.

57. Cf. PIO XII, *Discurso aos participantes do II Congresso Mundial de Nápoles sobre a fertilidade e esterilidade humanas*, 19 de maio de 1956: *AAS* 48 (1956) 471-473.

Um verdadeiro e próprio direito ao filho seria contrário à sua dignidade e à sua natureza. O filho não é algo devido e não pode ser considerado como objeto de propriedade; ele é um dom, "o maior" [58] *e o mais gratuito dom do matrimônio, e é testemunho vivo da doação recíproca dos seus pais. A este título, o filho tem direito — como já se recordou — a ser o fruto do ato específico do amor conjugal dos seus pais e tem também o direito de ser respeitado como pessoa desde o momento da sua concepção.*

Todavia, a esterilidade, seja qual for a sua causa e o seu prognóstico, é certamente uma dura provação. A comunidade dos fiéis é chamada a iluminar e apoiar o sofrimento daqueles que não podem realizar uma legítima aspiração à maternidade e à paternidade. Os esposos que se encontram nesta dolorosa situação são chamados a descobrir nela a oportunidade para uma particular participação na cruz do Senhor, fonte de fecundidade espiritual. Os casais estéreis não devem esquecer que "mesmo quando a procriação não é possível, nem por isso a vida conjugal perde o seu valor. Com efeito, a esterilidade física pode ser ocasião, para os esposos, de prestar outros importantes serviços à vida das pessoas humanas, tais como a adoção, as várias formas de obras educativas, o auxílio a outras famílias, às crianças pobres e excepcionais". [59]

Muitos pesquisadores empenham-se na luta contra a esterilidade. Salvaguardando plenamente a dignidade da procriação humana, alguns chegaram a resultados que, precedentemente, pareciam inatingíveis. Os homens de ciência, portanto, devem ser encorajados a prosseguir as suas pesquisas, com o escopo de prevenir as causas da esterilidade e de poder remediá-las, de modo que os casais estéreis possam conseguir procriar, no respeito da sua dignidade pessoal e na do nascituro.

III. MORAL E LEI CIVIL

Valores e obrigações morais que a legislação civil deve respeitar e ratificar nesta matéria

O direito inviolável à vida de todo indivíduo humano inocente, os direitos da família e da instituição matrimonial, constituem valores morais fundamentais, porque dizem respeito à condição na-

58. Const. past. *Gaudium et Spes*, 50.
59. JOÃO PAULO II, Exort. Apost. *Familiaris consortio*, 14: *AAS* 74 (1982) 97.

tural e à vocação integral da pessoa humana; ao mesmo tempo, são elementos constitutivos da sociedade civil e do seu ordenamento jurídico.

Por este motivo, as novas possibilidades técnicas, abertas neste campo da biomédica, exigem a intervenção das autoridades políticas e do legislativo, uma vez que um recurso incontrolado a tais técnicas poderia levar a conseqüências imprevisíveis e prejudiciais para a sociedade civil. A referência à consciência de cada um e à auto-regulamentação dos pesquisadores não pode ser suficiente para o respeito dos direitos pessoais e da ordem pública. Se o poder legislativo, responsável pelo bem comum, abdicasse da sua vigilância, poderia vir a ser expropriado das suas prerrogativas por parte de pesquisadores que pretendessem governar a humanidade em nome das descobertas biológicas e dos presumidos processos de "melhoria" que poderiam delas derivar. A "eugenia" e as discriminações entre os seres humanos poderiam encontrar-se legitimadas. Isso constituiria uma violência e uma ofensa grave contra a igualdade, a dignidade e os direitos fundamentais da pessoa humana.

A intervenção da autoridade política deve ser inspirada nos princípios racionais que regulamentam as relações entre lei civil e lei moral. Função da lei civil é garantir o bem comum das pessoas através do reconhecimento e defesa dos direitos fundamentais, da promoção da paz e da moralidade pública. [60] Em nenhum âmbito de vida a lei civil pode substituir-se à consciência, nem pode ditar normas naquilo que ultrapassa a sua competência; às vezes, ela deve tolerar, em vista da ordem pública, aquilo que não pode proibir sem que disso derive um dano mais grave. Todavia, os direitos inalienáveis da pessoa deverão ser reconhecidos e respeitados por parte da sociedade civil e da autoridade política: tais direitos do homem não dependem nem dos indivíduos singularmente, nem dos pais e tampouco representam uma concessão da sociedade e do Estado. Eles pertencem à natureza humana e são inerentes à pessoa por força do ato criador do qual ela se origina.

Entre esses direitos fundamentais, é necessário recordar, a este propósito: *a*) o direito à vida e à integridade física de todo ser humano, desde o momento da concepção até a morte; *b*) os direitos da família e do matrimônio como instituição e, neste âmbito, o direito, para o filho, de ser concebido, posto no mundo e educado por seus pais. Sobre cada um desses temas é necessário desenvolver aqui algumas considerações ulteriores.

60. Cf. Declar. *Dignitatis humanae*, 7.

Em várias nações, algumas leis autorizaram a supressão direta de inocentes; no momento em que uma lei positiva priva uma categoria de seres humanos da proteção que a legislação civil deveria conceder-lhes, o Estado nega a igualdade de todos perante a lei. Quando o Estado não põe a sua força a serviço dos direitos de cada um dos cidadãos, e, particularmente, de quem é mais fraco, são ameaçados os fundamentos mesmos de um Estado de direito. Por conseguinte, a autoridade política não pode aprovar que seres humanos sejam chamados à existência mediante processos tais que os exponham aos gravíssimos riscos acima recordados. O reconhecimento eventualmente concedido pela lei positiva e pelas autoridades políticas às técnicas de transmissão artificial da vida e às experimentações conexas tornaria mais ampla a brecha aberta pela legislação do aborto.

Como conseqüência do respeito e da proteção que devem ser assegurados ao nascituro a partir do momento da sua concepção, a lei deverá prever apropriadas sanções penais para toda violação deliberada dos seus direitos. A lei não poderá tolerar — antes, deverá proibir expressamente — que seres humanos, ainda que em estágio embrionário, sejam tratados como objeto de experimentação, sejam mutilados ou destruídos, sob o pretexto de que seriam supérfluos ou incapazes de se desenvolver normalmente.

A autoridade política é obrigada a assegurar à instituição familiar, sobre a qual se baseia a sociedade, a proteção jurídica a que ela tem direito. Pelo fato mesmo de estar a serviço das pessoas, a autoridade política deverá estar também a serviço da família. A lei civil não poderá conceder a sua garantia àquelas técnicas de procriação artificial que, em benefício de terceiros (médicos, biólogos, poderes econômicos ou governamentais), subtraem aquilo que constitui um direito inerente à relação entre os esposos e, por isso, não poderá legalizar a doação de gametas entre pessoas que não estejam legitimamente unidas em matrimônio.

Além disso, a legislação deverá proibir, em razão de apoio devido à família, os bancos de embriões, a inseminação *post mortem* e a "maternidade substitutiva".

Pertence aos deveres da autoridade pública agir de modo que a lei civil seja regulada pelas normas fundamentais da lei moral, naquilo que diz respeito aos direitos do homem, da vida humana e da instituição familiar. Os políticos deverão esforçar-se, através de sua intervenção junto à opinião pública, para obter na sociedade o consenso mais vasto possível acerca de tais pontos essenciais e para

consolidá-lo sempre que correr o risco de enfraquecer-se ou de vir a desaparecer.

Em muitos países, a legalização do aborto e a tolerância jurídica para com os casais não unidos pelo matrimônio tornam mais difícil obter o respeito aos direitos fundamentais recordados nesta Instrução. Oxalá os Estados não assumam a responsabilidade de tornar ainda mais graves estas situações de injustiça, socialmente prejudiciais. Pelo contrário, é de se desejar que as nações e os Estados tomem consciência de todas as implicações culturais, ideológicas e políticas, ligadas às técnicas de procriação artificial e saibam encontrar a sabedoria e a coragem necessárias para emanar leis mais justas e respeitosas da vida humana e da instituição familiar.

Hoje, aos olhos de muitos, a legislação civil de numerosos Estados confere uma legitimação indevida a certas práticas; ela demonstra-se incapaz de garantir aquela moralidade que é conforme com as exigências naturais da pessoa humana e com as "leis não-escritas", impressas pelo Criador no coração do homem. Todos os homens de boa vontade devem esforçar-se, especialmente no âmbito da sua profissão e no exercício dos seus direitos civis, para que sejam reformadas as leis civis moralmente inaceitáveis e corrigidas as práticas ilícitas. Além disso, deve ser incentivada e reconhecida a "objeção de consciência" em face de tais leis. Mais ainda, começa a se impor, com acuidade, à consciência moral de muitos, especialmente entre os especialistas das ciências biomédicas, a exigência em prol de uma resistência passiva à legitimação de práticas contrárias à vida e à dignidade do homem.

CONCLUSÃO

A difusão das tecnologias de intervenção nos processos da procriação humana suscita gravíssimos problemas morais com relação ao respeito devido ao ser humano desde a sua concepção e à dignidade da pessoa, bem como à da sua sexualidade e da transmissão da vida.

Com o presente documento, a Congregação para a Doutrina da Fé, cumprindo o seu dever de promover e tutelar o ensinamento da Igreja em uma matéria tão grave, dirige um novo e premente apelo a todos aqueles que, em razão da sua função e do seu empenho, podem exercer uma influência positiva para que, na família e na sociedade, seja atribuído o devido respeito à vida e ao amor: aos responsáveis pela formação das consciências e da opinião pú-

blica, aos cultores da ciência e aos profissionais da medicina, aos juristas e aos políticos. Ela augura que todos compreendam a incompatibilidade existente entre o reconhecimento da dignidade da pessoa humana e o desprezo pela vida e pelo amor, entre a fé no Deus vivo e a pretensão de querer decidir arbitrariamente sobre a origem e a sorte de um ser humano.

A Congregação para a Doutrina da Fé dirige, particularmente, um confiante apelo e um encorajamento aos teólogos e, sobretudo, aos moralistas, para que aprofundem e tornem sempre mais acessível aos fiéis o conteúdo do ensinamento do Magistério da Igreja, à luz de uma válida antropologia em matéria de sexualidade e matrimônio, no contexto da necessária abordagem interdisciplinar. Dessa forma, poder-se-á compreender sempre melhor os motivos e a validade deste ensinamento. Defendendo o homem contra os excessos do seu próprio poder, a Igreja de Deus recorda-lhe os títulos da sua verdadeira nobreza; somente assim poder-se-á assegurar à humanidade de amanhã a possibilidade de viver e de amar com aquela dignidade e liberdade que derivam o respeito pela verdade. As precisas indicações que são oferecidas na presente Instrução não pretendem, pois, paralisar o esforço de reflexão, mas antes favorecer um seu impulso renovado, na irrenunciável fidelidade à doutrina da Igreja.

À luz da verdade acerca do dom da vida humana e dos princípios morais que dela derivam, cada um é convidado a agir como o bom samaritano, no âmbito da responsabilidade que lhe é própria, e a reconhecer como seu próximo também o menor entre os filhos dos homens (cf. Lc 10,29-37). A palavra de Cristo encontra aqui uma ressonância nova e particular: "Tudo o que fizerdes a um dos meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes" (Mt 25,40).

O Sumo Pontífice João Paulo II, no decurso da Audiência concedida ao abaixo-assinado Prefeito após a reunião plenária desta Congregação aprovou a presente Instrução e ordenou a sua publicação.

Roma, na sede da Congregação para a Doutrina da Fé, 22 de fevereiro de 1987, Festa da Cátedra do Apóstolo São Pedro.

JOSEPH Card. RATZINGER
Prefeito

† ALBERTO BOVONE
Arcebispo tit. de Cesaréia de Numídia
Secretário

A "INSTRUÇÃO SOBRE O RESPEITO À VIDA HUMANA NASCENTE E A DIGNIDADE DA PROCRIAÇÃO"

Comentário

PROF. RODRIGUEZ LUÑO

do Instituto João Paulo II
para os Estudos sobre o Matrimônio, Roma

1. O RESPEITO À VIDA E À DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA COMO ESSÊNCIA ESPIRITUAL DA MEDICINA

O programa deste 19.° Colóquio Filosófico Internacional reserva para as seguintes sessões o estudo pormenorizado de cada um dos temas tratados na *Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação* (*Donum vitae*), de 22-2-1987. Minha intervenção deve limitar-se, por isso, a algumas considerações introdutórias de caráter geral.

Queria começar recordando as palavras dedicadas à citada Instrução pelo Vice-presidente da Comissão de Ética do Comitê Permanente dos Médicos da Comunidade Econômica Européia: "Não estamos ante uma declaração provisória ou um rascunho para discutir e emendar. Estamos — acrescentava o Prof. G. Herranz — ante uma obra de grande peso, um dos documentos mais sérios que se produziram na história da bioética. A Instrução é uma resposta

lúcida, precisa e cheia de humanidade a alguns dos problemas mais sérios que hoje se propõem ao homem de ciência e ao homem da rua". [1]

Entre as diversas qualidades da Instrução que motivam esse juízo, vou fixar-me em duas. A primeira é sua *transparente coerência ética.* Em contraste com alguns documentos emanados por comissões nacionais ou internacionais de peritos, pense-se, por exemplo, no informe Warnock, o texto da Congregação para a Doutrina da Fé é unívoco e consistente consigo mesmo. Os juízos morais se desprendem com evidência de princípios explicitamente formulados, princípios cuja intrínseca virtualidade ética pôde desenvolver-se livremente até o final, sem as fraturas que costumam originar-se quando se entabula uma sub-reptícia mediação entre as exigências da dignidade humana e instâncias e interesses de índole extra-ética. Trata-se, definitivamente, de um texto elaborado com valente honestidade e com uma lógica moral retilínea.

Em relação à matéria tratada, a coerência representa um particular valor: conhecemos a facilidade com que conceitos tais como "dignidade humana", "respeito e proteção da vida" etc. podem converter-se, mediante uma manipulação lingüística relativamente simples, em fórmulas vazias de exigências concretas e operativas, quando não em preâmbulo altissonante de disposições legais que nada têm a ver com a dignidade humana.

Mas cabe acrescentar algo mais. Trata-se neste caso de coerência com a razão e a Fé, que responde a uma atitude básica de fidelidade e justiça com a realidade das coisas, pertencente ao rico depósito da tradição viva da Igreja. São altamente significativas a este respeito as palavras escritas por Atenágoras no século II: "Como podemos ser homicidas nós, que afirmamos que todos os que recorrem ao aborto cometem um homicídio do que terão que render contas a Deus? Não é possível, ao mesmo tempo, considerar que vive o ser que está no ventre materno e matá-lo no momento em que nasce à vida (...). Nós somos em tudo e para tudo semelhantes e iguais, pois, *longe de querer impor-nos à razão, estamos submetidos a ela".* [2]

1. G. HERRANZ, "Una respuesta llena de humanidad", declarações à imprensa aparecidas em vários jornais espanhóis. Citamos pelo *Serviço de documentação da Igreja da Exaltação da Santa Cruz,* Ano XIV, n. 160, Saragoça, 1987, p. 34.

2. ATENÁGORAS, *Legatio pro christianis,* 35,6; PG 6,970.

Direi, em segundo lugar, que a citada Instrução sublinha e enriquece alguns conceitos bioéticos fundamentais. Já em seu próprio título, destaca o valor do *respeito*, considerado desde sempre como uma atitude ética fundamental da Medicina.[3] Citarei duas formulações particularmente significativas. A primeira é o artigo 5.º das Normas de Deontologia do Colégio de Médicos de Barcelona (1979): "O respeito mais escrupuloso à vida e a todos os direitos da pessoa há de constituir a primeira atitude ética da consciência profissional". A segunda, tomada das Normas de Ética Médica da Federação Médica Colombiana (1981), vai ainda mais longe, pois afirma que "o respeito à vida e os foros da pessoa humana constituem a *essência espiritual da Medicina*". A Instrução *Donum vitae*, ao reclamar um respeito coerente pela vida humana e pela dignidade da procriação, chama a Medicina atual a ser fiel à sua estrutura ética de base e à sua própria essência espiritual.

Um tal chamamento não pode ser interpretado razoavelmente como um freio ao progresso científico. "A investigação científica, fundamental e aplicada — lemos na Instrução —, constitui uma expressão significativa do senhorio do homem sobre a criação."[4] É preciso evitar o perigo de conceber a responsabilidade ética e o progresso científico como instâncias em conflito, porque isso suporia aceitar um conceito muito redutivo de progresso. De fato, cunha-se um conceito muito incompleto de progresso se é concebido como simples aquisição de habilidades manuais ou produtivas. Um colega meu — o Porf. Carrasco de Paula — o explica com um exemplo muito gráfico: que um engenheiro fosse capaz de projetar e fabricar um automóvel que supera os 350km por hora não significa que já possua as qualidades necessárias para pilotá-lo. Progresso médico não é unicamente adquirir a destreza e os instrumentos necessários para realizar certas técnicas clínicas; é, sobretudo, adquirir as qualidades éticas e profissionais imprescindíveis para "pilotar" os conhecimentos médicos em benefício de todo o homem e de todos os homens, também dos que não podem defender-se por achar-se ainda em estado embrionário ou fetal.

O texto que comentamos diz o mesmo com palavras do Concílio Vaticano II: "Nosso tempo, mais que os tempos passados,

3. Cf. G. HERRANZ, "El respeto, actitud ética fundamental de la Medicina", aula inaugural do ano acadêmico de 1985, Universidade de Navarra, Pamplona, 1985.

4. CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, *Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação. Resposta a algumas questões de atualidade*, 22-2-87, Introdução, 2. Citá-la-emos daqui para frente Instr. *Donum vitae*.

necessita dessa sabedoria para humanizar mais todas as coisas novas que o homem vai descobrindo. Está em perigo o destino futuro do mundo, a não ser que surjam homens mais sábios".[5] Quanto maior é o incremento do poder técnico, maior há de ser também a sabedoria, porque maior e mais grave é a responsabilidade. A habilidade técnica e a sensibilidade ética devem crescer ao mesmo tempo. Só o desenvolvimento técnico acompanhado pelo desenvolvimento ético constitui um verdadeiro progresso humano.

A Instrução *Donum vitae* assinala dois valores fundamentais cujo respeito define, no campo da procriação, a fidelidade da Medicina à sua própria essência espiritual: "A vida do ser humano chamado à existência e a originalidade com que essa vida é transmitida no matrimônio. O juízo moral sobre os métodos de procriação artificial terá de ser formulado à luz desses valores".[6] O texto não oculta que a compreensão equilibrada do que significa respeitar tais valores constitui um problema delicadíssimo, já que "pressupõe uma adequada concepção da natureza da pessoa humana em sua dimensão corpórea",[7] concepção sobre a qual a Revelação aporta luzes e perspectivas de capital importância,[8] como é o fato fundamental de que a pessoa humana é criada por Deus à Sua imagem e semelhança.[9]

O respeito à vida humana e à originalidade específica de sua transmissão é até tal ponto um problema central, que o diverso modo de entendê-lo representa na atualidade a característica distintiva de duas concepções opostas do homem, do mundo e de Deus. O exame de ambas concepções nos levará, por uma parte, ao estudo do contexto cultural e social ao que a Instrução *Donum vitae* se opõe decididamente, e, por outra, à consideração dos princípios fundamentais que, nesta matéria, vinculam intrínseca e conaturalmente à reta consciência.

5. Instr. *Donum vitae*, Introdução, 2. A Instrução cita a Cons. Past. *Gaudium et spes*, n. 15.

6. Instr. *Donum vitae*, Introdução, 4.

7. Instr. *Donum vitae*, Introdução, 3.

8. Cf. Instr. *Donum vitae*, Introdução, 5.

9. João Paulo II recordou recentemente que "um desenvolvimento não somente econômico se mede e se orienta segundo esta realidade e vocação do homem visto globalmente, quer dizer, segundo um próprio *parâmetro interior*". Esse parâmetro "está na *natureza específica* do homem, criado por Deus à Sua imagem e semelhança (cf. Gn 1,26). Natureza corporal e espiritual, simbolizada no segundo relato da Criação por dois elementos: a *terra*, com a que Deus modela o homem, e o *hálito* de vida infundido em seu rosto (cf. Gn 2,7)" (Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-12-1987, n. 29).

2. O RESPEITO À VIDA HUMANA E À DIGNIDADE DA PROCRIAÇÃO: UM DIREITO-DEVER OU UMA CONCESSÃO?

A inviolabilidade da vida humana constitui sem dúvida um dos princípios mais evidentes da consciência moral e jurídica da humanidade. Cabe observar, não obstante, que se registram lesões de tal princípio desde os inícios da história. No capítulo IV do Gênesis encontramos a narração do primeiro delito de sangue: um homem mata o seu irmão, que é o que na realidade sucede em todo homicídio. O que, quem sabe, seja uma triste característica de nosso tempo é a banalização da vida e da morte como fenômeno social pacífica e legalmente aceito.

A anticoncepção e o aborto conseguiram abrir uma importante brecha na percepção comum do valor da existência humana, porque a atacam em seu flanco mais débil, que é o momento de sua transmissão e o de seu início. O homem adulto pode, dentro de certos limites, administrar sua própria existência; mas a transmissão da vida, e a vida humana em estado embrionário, são, em troca, um dom confiado a outros homens; mais concretamente, à sua capacidade de amor e de respeito. As manifestações fenomenologicamente mais evidentes da humanidade — como são a configuração somática tipicamente humana, a consciência e a liberdade — não se apresentam de uma vez em um momento determinável mediante a observação sensível, mas surgem com grande naturalidade ao longo de um processo contínuo, de modo que seria arbitrário querer determinar empiricamente o instante exato de sua aparição.

Com razão afirma Spaemann que "o próprio modo em que a criança se faz homem implica que se deve considerá-lo desde o princípio como um ser humano, e não como uma coisa. Se o educador o tratasse como uma coisa enquanto não aparecessem os primeiros sinais da racionalidade, estes primeiros sinais não se manifestariam jamais. O homem tem direito a gozar por adiantado de um crédito de humanidade". [10] A moderna genética demonstra que o embrião unicelular já é uma nova vida que não é a do pai nem a da mãe, e já está fixado nele o programa do que será esse homem. [11] Mas continua sendo verdade que esse novo ser está confiado a outros homens: se estes não o respeitam, esse novo ser humano não chegará nunca a conhecer nem a amar, e terminará sua breve existência, sem pena nem glória, entre o lixo de uma clínica ou no esgoto

10. R. SPAEMANN, "Discussioni sulla vita degna di essere vissuta" in *Cultura & Libri*, Roma, Anno IV, n. 27 (1987): 510.
11. Cf. Instr. *Donum vitae*, I, 1.

de um centro de experimentação científica. Todos os que estão aqui presentes passamos um longo tempo em estado embrionário e fetal; se pudemos nos reunir para fazer estas reflexões, é porque os adultos de então nos respeitaram — como pessoas humanas — desde o primeiro momento. Tal respeito resultava então tão indispensável, para o desenvolvimento livre e imperturbável de nossas intrínsecas virtualidades evolutivas, como nosso próprio patrimônio genético.

Aqui se abre a linha divisória entre as duas concepções a que antes me referia. O respeito de que você e eu gozamos desde o primeiro instante é algo a que você e eu tínhamos direito — pelo que éramos e somos — ou é algo que nossos pais e a sociedade de então nos concederam gratuitamente? Estamos ante um direito da pessoa — com seu correspondente dever — ou ante uma concessão social constitutiva de nossa personalidade? A Igreja Católica, fiel à razão e à Fé, afirma que se trata de um direito estrito e sagrado; a sociedade do aborto e uma parte da comunidade científica internacional sustentam que se trata de uma concessão constitutiva, que será outorgada na medida em que as exigências individuais e as dos profissionais da investigação científica o permitam.

O problema não é de natureza científica, mas de índole rigorosamente filosófica e teológica. A ciência experimental oferece preciosas indicações,[12] mas não pode resolvê-lo definitivamente. No século I, quando não existiam os atuais conhecimentos de genética e de embriologia, o mundo greco-romano praticava o aborto. Pelo contrário, os primeiros discípulos dos apóstolos consideravam, de modo taxativo e inequívoco, que o respeito à vida humana é uma atitude moral irrenunciável.[13]

Dizia que o problema é de índole filosófica e teológica. De índole filosófica, porque a alternativa entre o respeito como direito e o respeito como concessão está determinada pela aceitação ou rejeição do plano do existencial-ontológico, que não deve identificar-se com o biológico, mas antes com o pessoal. O problema é também

12. Cf. *ibidem.* Sobre as indicações oferecidas pela ciência atual, cf A. SERRA "La realtà biologica del neo-concepito" in *La Civiltà Cattolica* 126 (1975): 9-23; *Quando comincia un essere umano. In margine ad un recente documento,* em E. SGRECCIA (a cura di), *Il dono de la vita,* Vita e Pensiero, Milão, 1987, pp. 91-105; AA. VV., *L'embryon: un homme,* Actes du Premier Congrès de la Société suisse de bioéthique (Lausanne 8-9 novembre 1986), Lausanne 1987; A. RODRIGUEZ LUÑO, R. LOPEZ MONDEJAR, *La fecundación "in vitro",* Palabra, Madri, 1986, pp. 90-103.

13. Cf. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, Declaração *Quaestio de abortu procurato,* 18-11-1974, n. 6.

de natureza teológica, porque a aceitação ou a rejeição do existencial-ontológico coincide com a aceitação ou rejeição da verdade da Criação.

O dito a propósito da vida humana deve aplicar-se, introduzindo ligeiras variações, à transmissão da vida humana. O respeito da estrutura sexual pessoal é um direito-dever, determinado pelos valores nela contidos — quer dizer, determinado pelo que a sexualidade humana *é* —, ou se trata antes de uma decisão que há de ser tomada por cada um segundo as expectativas e os desejos que em um determinado momento suscita em nós?[14]

3. O RESPEITO COMO CONCESSÃO

Detenhamo-nos agora em examinar brevemente a concepção do respeito como uma concessão social constitutiva da personalidade. Segundo esta tese, o ser humano em estado embrionário é um "material biológico", potencialmente humano, que só adquire o estatuto de pessoa mediante o livre reconhecimento e a livre aceitação por parte da sociedade dos adultos. René Frydman o expressa claramente quando afirma que os embriões não possuem os atributos da pessoa humana, mas só sua potencialidade. Para adquirir esses atributos, deve sair-lhes ao encontro o desejo por parte do adulto e deve superar as dificuldades concretas do desenvolvimento.[15] A pessoa, enquanto este termo significa dignidade e titularidade de direitos invioláveis, é uma construção social, fruto artificial de uma adoção seletiva.

Esta última tese desemboca em dois critérios operativos diferentes, segundo se lhe aplique a seres humanos que não podem exercer nesse momento a capacidade de autodecisão ou a seres que gozam dessa capacidade em ato. No primeiro caso (seres humanos em estado embrionário, dementes, alguns enfermos terminais etc.), pensa-se que o sujeito não é pessoa em virtude do que é, mas em virtude do que se lhe reconhece e concede segundo um critério de humanidade socialmente aceito. Esta concepção é o pressuposto assumido por todo aquele que se arroga a prerrogativa de perguntar-se e de decidir se e quando este indivíduo vivo, concebido por mãe humana, deve ser considerado uma pessoa com direito inviolável à vida.

14. Desenvolvi extensamente este ponto de vista em A. RODRIGUEZ LUÑO-R. LOPEZ MONDEJAR, *La fecundación "in vitro"*, op. cit., pp. 121-156.
15. R. FRYDMAN, declarações em *Le Monde*, 31-4-1986, p. 31.

Quando se trata de adultos capazes de pensamento e decisão, considera-se que o sujeito é *exclusivamente* o que ele mesmo pensa e decide ser, de forma que só seria contrário à dignidade pessoal o que o próprio sujeito decida que o é. [16] Esta idéia está latente em toda pergunta acerca de se uma vida humana — própria ou alheia — é digna de ser vivida.

Estas idéias se traduzem, no plano da Medicina, no que normalmente se chama "medicina do desejo". [17] É novamente Frydman quem o expressa com notável clareza: depois da era da anticoncepção, a relação entre o enfermo e o médico mudou: "Os homens e as mulheres de hoje pedem a seus médicos que os ajudem a alcançar a felicidade, de que cada um dá sua própria definição... Chegamos à medicina do bem-estar, à medicina do desejo". [18] No que diz respeito à procriação, a medicina do desejo se expressa na seguinte fórmula: "Um bebê se eu o quiser, quando eu o quiser!" [19] Só a vida desejada teria direito a existir. O médico, por sua parte, deveria limitar-se a satisfazer a demanda sanitária tal como esta se lhe apresenta, sem que lhe esteja permitido questionar sua humanidade e sua racionalidade.

As técnicas de procriação artificial supuseram *de fato* — não questionamos aqui as intenções subjetivas — um importante êxito para os que concebem a pessoa como uma construção artificial e social. O dom da vida, que em outro tempo ficou protegido pela intimidade do amor conjugal ante o poder configurador das instâncias sociais, pode ser substituído agora por um processo produtivo a gosto do consumidor. As técnicas de predeterminação do sexo e de modificação da identidade do nascituro ampliarão a gama de oferta e desencadearão a espiral das pretensões e necessidades supérfluas.

A brecha aberta na consciência moral por estas mudanças foi propiciada por um conjunto de circunstâncias. Limitar-me-ei a assinalar o afinamento das técnicas de adulteração da linguagem, que

16. Cf. as acertadas declarações de C. CAFARRA, "Premesse antropologiche della Donum vitae", in *Cultura & Libri*, Roma, Anno IV, n. 27 (1987): 463.

17. Para uma crítica da filosofia que sustenta essa concepção da Medicina, cf. A. SUAREZ, "Engendré, non pas fabriqué", em AA. VV., *L'embryon: un homme*, op. cit., pp. 114ss.

18. R. FRYDMAN, *L'irrésistible désir de naissance*, PUF, Paris, 1986, pp. 25-27. Para uma avaliação crítica: G. COTTIER "Les bébés-éprouvettes, Problèmes éthiques" in *Anthropotes. Rivista di studi sulla persona e la famiglia* 2 (1987): 125-153.

19. R. FRYDMAN, *L'irrésistible*..., op. cit., p. 25.

permitiu a manipulação do conteúdo de dados reais e dos princípios éticos. Com a publicidade comercial e o propagandismo político se adquiriu uma tal habilidade no manejo das definições persuasivas, que resulta possível introduzir nas massas, de um modo não-traumático, expressões que tornam toleráveis, e até necessários, comportamentos que lesionam evidências éticas de caráter fundamental, conseguindo ao mesmo tempo que o bom apareça ao homem na linguagem como ridículo. [20] A comunicação humana não escapou à estratégia da instrumentalização. Existe também um pecado lingüístico.

Na manipulação lingüística e argumentativa se chegou até a chantagem moral. As conclusões éticas — afirma-se — serão sempre discutíveis, pelo que é preferível sujeitar-se aos fatos. Todo o que se opõe à experimentação com embriões teria de admitir que o trabalho que culminou com o nascimento de milhares de bebês de proveta foi um erro, conclusão que não aceitarão as mães que saíram da desesperança graças à fecundação *in vitro*. É um argumento intimador! Quem se atreva a discordar dele, será mostrado à opinião pública como um ser sem entranhas, cruel, inimigo ferrenho do progresso científico. [21] Considerar cruel a quem se nega a tratar a vida dos mais débeis como um meio para satisfazer os desejos dos mais fortes é, evidentemente, uma distorção. [22]

4. O RESPEITO MORALMENTE DEVIDO À PESSOA E À PROCRIAÇÃO HUMANA

A Instrução *Donum vitae*, em continuidade com os ensinamentos anteriores da Tradição e do Magistério da Igreja, responde a uma visão do homem e do mundo diametralmente oposta à que

20. Cf. G. HERRANZ, *El respecto, actitud...*, op. cit.

21. Cf. ibidem, onde G. Herranz faz acertadas observações a respeito.

22. São altamente significativas, a esse respeito, as cifras apresentadas no Terceiro Congresso Mundial sobre a fecundação "in vitro" (Helsinki, maio 1984): nos 9.641 tratamentos contemplados no estudo multicêntrico se recolheram 24.000 óvulos, e a 7.733 mulheres se transferiu pelo menos um embrião. Destes 7.733 *transfers*, muitos deles de múltiplos como é habitual, nasceram um total de 590 crianças. A quantidade de embriões perdida é, pois, elevadíssima. Cf. *Proceedings of the III World of "In Vitro" Fertilization and Embryo Transfer*, Helsinki, 1984; J. FERRE JORGE-V. MARTINEZ DE ARTOLA "Fecundación artificial: aspectos médicos y cuestiones éticas" in *Revista de Medicina de la Universidad de Navarra*, XXIX, 3 (1985): 203-204.

acabamos de esboçar. A vida e a procriação humana merecem um respeito incondicionado em virtude do que elas *são*, isto é, em virtude da índole pessoal que as põe em uma estreita e particularíssima relação com Deus. "O homem é a criatura na terra, lemos na Instrução, que Deus quis por si mesma', e a alma espiritual de cada homem é 'imediatamente criada' por Deus; todo o seu ser traz a imagem do Criador. A vida humana é sagrada porque desde o seu início comporta a 'ação criadora de Deus' e permanece sempre em uma especial relação com o Criador, seu último fim". [23] A procriação humana, por sua parte, "pressupõe a colaboração responsável dos esposos com o amor fecundo de Deus". [24]

Desta visão do homem se desprendem critérios práticos precisos. Vejamos primeiro o que se refere ao respeito à vida humana. "O ser humano deve ser respeitado — como pessoa — desde o primeiro instante da sua existência (...). O fruto da geração humana desde o primeiro momento de sua existência, quer dizer, desde a constituição do zigoto, exige o respeito incondicionado que é normalmente devido ao ser humano em sua totalidade corporal e espiritual." [25] Dos aspectos científicos deste princípio se tratará em outra sessão deste Colóquio Filosófico. Interessa-me assinalar agora, do ponto de vista prático, que esse critério é o único que respeita incondicionalmente a pessoa, porque é o critério preciso e inequívoco de humanidade pressuposto por qualquer outro que não queira ser uma posição arbitrária e instrumental. Nem os aspectos relacionais da pessoa, nem as manifestações sensíveis da racionalidade, nem algum outro sinal de humanidade chegarão a ser evidentes, se o fruto da geração humana não é respeitado desde o primeiro instante da sua existência. *Daí que considerar esses sinais e manifestações como critério básico de humanidade seria fazer do respeito humano, de que a aparição de tais sinais depende, a instância constitutiva da pessoa.* Já dissemos que o princípio formulado pela Instrução é o aceito unânime e universalmente pela Tradição da Igreja.

No que se refere à procriação, lemos na Instrução *Donum vitae* que "o dom da vida humana deve realizar-se no matrimônio mediante os atos específicos e exclusivos dos esposos", [26] atos que respeitam "o sentido íntegro da doação mútua e da procriação humana, em um contexto de amor verdadeiro". [27] "O ato conjugal, por

23. Instr. *Donum vitae*, Introdução, 5.
24. Ibidem.
25. Instr. *Donum vitae*, I, 1.
26. Instr. *Donum vitae*, I, 5.
27. Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 51, citado na nota 22 da Instr. *Donum vitae*.

sua estrutura natural, é uma ação pessoal, uma cooperação simultânea e imediata entre os cônjuges, a qual, pela própria natureza dos agentes e pela propriedade do ato, é a expressão do dom recíproco que, segundo as palavras da Sagrada Escritura, efetua a união 'em uma só carne'." [28] A sexualidade humana é uma dimensão essencial e imediatamente ligada à pessoa. Tratá-la sem respeito à totalidade do seu significado especificamente humano, quer dizer, instrumentalizá-la, equivale a instrumentalizar a pessoa até mesmo nos aspectos que inicialmente se queriam promover. A experiência destes últimos anos demonstrou suficiente e dramaticamente até que ponto a nova vida chegou a ser um mero objeto. A transmissão da vida humana deve realizar-se no contexto do amor e da doação, e não no do desejo.

Aqui é particularmente importante advertir que o desejo humano, as intenções subjetivas, o modo pessoal de ver e de sentir, não é constitutivo da dignidade da sexualidade nem da dignidade de um determinado modo de atuá-la. Como assinalava o cardeal Ratzinger na apresentação oficial da Instrução, "a objeção que se põe continuamente ao ensinamento da Igreja (e que seguramente também se porá à presente Instrução) se deduz das intenções subjetivas (do desejo) de quem toma parte nestes processos (os pais, os médicos): no fundo, a intenção (o desejo) de ter um filho e a intenção dos investigadores de aumentar os próprios conhecimentos para o bem futuro da humanidade são intenções boas, moralmente louváveis". Ainda que compreenda as legítimas aspirações dos esposos e aprecie os esforços da investigação médica em vista a curar a esterilidade conjugal, "o Magistério da Igreja não pode dobrar-se ao mais mínimo compromisso com esta visão em que o desejo subjetivo constitui o critério único e suficiente para legitimar qualquer intervenção médica. Semelhante concepção se fundamenta, no fim das contas, na negação da verdade da Criação". [29]

A própria Instrução nota, e nós já o percebemos, que esses critérios pressupõem uma adequada concepção da natureza humana em sua dimensão corpórea. [30] Essa adequada concepção implica, em primeiro lugar, que o elemento material fica estruturado como corpo humano pela alma espiritual; esta, ao configurar a matéria como corpo humano, comunica-lhe o ato de ser pessoal que é próprio e inseparável do espírito. Por isso, ainda que a pessoa humana não

28. Instr. *Donum vitae*, II, B, 6.
29. J. RATZINGER, "Gli aspetti antropologici" in *L'Osservatore Romano*, 11-3-1987, p. 4.
30. Cf. Instr. *Donum vitae*, Introdução, 3.

é somente corpo, o corpo humano é, em todas as suas dimensões, tecidos e fundações, uma realidade verdadeiramente pessoal. É a tese da unidade da pessoa, na qual a Instrução *Donum vitae* fundamenta boa parte de suas explicações.

Implica, em segundo lugar, que o ato do humano é o ser, quer dizer, o viver (*vita est esse viventibus*), e não a operação, seja cognoscitiva ou de vontade. Quando o homem conhece ou decide se produz certamente uma atualização, o que passa a ato não é a natureza, mas a faculdade correspondente (a inteligência ou a vontade). O critério de humanidade é a vida humana, e não o exercício atual de uma ou várias de suas operações específicas. O vivente gerado por uma mãe humana é um ser humano e, em virtude da tese da unidade da pessoa, a vida desse ser, ainda que no momento tenha só manifestações vegetativas, é uma realidade pessoal.

Fazemos notar, em terceiro lugar, que o conceito de natureza da pessoa humana obriga a considerar a vida e as realidades humanas também, e principalmente do ponto de vista ontológico. O natural não é necessariamente o mecânico ou o determinado *ad unum*. O natural é, essencialmente, o apoiado no ser, trata-se de um ser vinculado à matéria ou de um ser espiritual. Natural é o que se tem ou o que se merece (direito natural) em virtude do que se é. O sentido do natural não é produzido pelo homem — nem pela sociedade ou o Estado — como um artefato. A liberdade humana significa autonomia e inviolabilidade na realização do destino pessoal, *mas não capacidade de outorgar o sentido constitutivo à pessoa e a suas dimensões essenciais, espirituais e corpóreas.* O significado fundamental das realidades pessoais não depende da intenção nem dos desejos, individuais ou coletivos. O conceito filosófico de natureza expressa em último termo que as coisas, sendo algo distinto de Deus, têm seu arquétipo e norma originária na Sabedoria criadora. O conceito de natureza é rigorosamente solidário com a concepção criacionista. À luz da perspectiva criacionista, a pessoa é respeitada segundo o que ela verdadeiramente é.

Segunda Parte

A dimensão científica biomédica problematizante

DAS NOVAS FRONTEIRAS DA BIOLOGIA E DA MEDICINA — NOVOS QUESTIONAMENTOS PARA A FILOSOFIA, PARA O DIREITO E PARA A TEOLOGIA

ANGELO SERRA

Professor de Genética Humana, Faculdade de Medicina "A. Gemelli", Universidade Católica do Sagrado Coração, Roma

INTRODUÇÃO

A segunda metade do século XX é, sem dúvida, um período que será reconhecido pela história como uma fase de violenta e irresistível explosão das ciências experimentais e da técnica, acompanhada de uma rápida e desordenada transformação cultural. A impressão ou, às vezes, o convencimento, suscitado por essa explosão das ciências experimentais é que agora o homem tem nas suas mãos a extraordinária potencialidade de modelar, de acordo com a sua vontade, o ambiente e a si mesmo. Não foi por acaso que Judson,[1] um grande divulgador da ciência, deu o título de *O oitavo dia da criação* ao seu precioso e fascinante livro, no qual tratava da história mais recente da revolução da biologia, da qual a genética constitui o seu suporte. Esse título é a expressão do sentido de onipotência que invade a cultura atual. Obviamente tal

1. H. F. JUDSON, *The eight day of creation. Makers of the revolution in Biology*. Simon and Schuster, Nova Iorque, 1979.

sentido é expressão ou convencimento de quem tem somente um vago conhecimento dos enormes limites do saber e do poder que uma verdadeira ciência e uma verdadeira tecnologia, respectivamente, devem reconhecer. Todavia, isto tem um fundamento na visão da novidade que, de modo vertiginoso e quase ininterruptamente, vem proposta pelos meios de comunicação de massa, como produto direto das grandes conquistas da ciência e da técnica.

Nesta atmosfera, psicologicamente inebriante, na qual se encontram imersos os próprios cientistas e técnicos, parece como se estivesse ausente uma serena capacidade de reflexão e de análise para responder às perguntas que necessariamente se impõem. Qual é o real valor destas conquistas? Elas não implicam riscos e problemas dos quais o homem pensante não pode prescindir na avaliação das possíveis aplicações? Deverão ser postos limites ao desenvolvimento de determinadas técnicas ou ainda de certas pesquisas? Existem, e se podem definir, os critérios sobre os quais fundamentar tais limites? Quais pontos de referência devem ter o cientista e o técnico na promoção do progresso? Até onde se estende a sua responsabilidade na orientação das pesquisas e ao conduzir as suas aplicações? São perguntas que para serem respondidas não são suficientes nem a ciência experimental nem a técnica mais avançada. Nem uma nem outra podem encontrar dentro de si mesmas, na sua própria metodologia e nos conteúdos das próprias pesquisas e dos próprios resultados, os elementos indispensáveis para elaborar respostas apropriadas. Com muita franqueza Cochran [2] reagia a alguns comentários desfavoráveis, formulados num editorial da revista *Nature* relativos às leis propostas pelo Ministério da Justiça da Alemanha Ocidental para a proteção do embrião humano, com a seguinte observação objetiva: "O nosso conhecimento das aplicações éticas da pesquisa médica não está ainda paralelo com os nossos progressos técnicos. Um doutor em bioquímica não é um qualificado em filosofia moral; e a idéia que os pesquisadores devem ou podem 'vigiar' em si mesma é, na melhor das hipóteses, malfundamentada, especialmente quando proveitos, prestígios e incentivos são colocados nas mãos para motivar aqueles que infringem as regras".

Daqui nasce a exigência de outras ciências sentirem-se estimuladas pelos novos impulsos provenientes dos avanços, às vezes desconcertantes, da ciência e da técnica e acometam os complexos problemas que ainda nem nasceram. Essas ciências são a filosofia, a teologia e o direito, aos quais — por causa das características meto-

2. K. W. M. COCHRAN, "German Angle", *Nature* 334, (1988): 560.

dológicas de pesquisa e de análise e do seu próprio conteúdo — competem indagar e trazer à luz os princípios essenciais dos quais emergem as respostas desejadas. As reações desse envolvimento já se notam. Cunhou-se até um novo termo — *bioética*[3] — para indicar aquela disciplina que examina e discute os aspectos éticos relacionados com os desenvolvimentos e as aplicações da moderna biologia e da medicina. Entretanto, um intercâmbio e uma integração suficiente entre as diversas ciências ainda não aconteceu. Os pesquisadores e os técnicos carecem, infelizmente, em grande parte, dos fundamentos para compreender as motivações das afirmações e dos juízos provenientes dos setores de outras ciências não experimentais; nestas últimas, pelo contrário, falta uma informação suficientemente apurada dos aspectos científicos e técnicos dos problemas aos quais se procura dar uma solução.

O objetivo do trabalho é precisamente oferecer aos cultores das ciências filosóficas, teológicas e jurídicas algumas informações essenciais sobre os novos progressos da ciência e da técnica, dentro dos atuais estão imersos hoje os problemas culturalmente mais entusiásticos e dicutidos. Problemas que constituem o núcleo central da recente "Instrução sobre o respeito à vida nascente e a dignidade da procriação humana" da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé.[4]

Vamos nos deter nas duas linhas fundamentais de tal progresso: a "engenharia genética" e a "embriogênese humana" *in vitro*. De uma e de outra: 1) explicar-se-ão alguns elementos indispensáveis para a compreensão de tudo o que se está fazendo hoje nestes campos; 2) serão esclarecidos objetivos alcançados e perspectivas futuras tanto na área estritamente científica quanto naquela aplicada; e 3) serão sublinhados os principais problemas emergentes que não podem encontrar soluções só no âmbito das ciências experimentais e por isso devem constituir objeto de estudo e de análise das ciências humanas.

1. A "NOVA GENÉTICA"

A genética brotou na horta do Koenigkloster do Brno, onde o monge Gregório Mendel tinha passado temporadas e temporadas

3. E. SGRECCIA, "Bioética", *Vita e Pensiero*, 2d, Ed. Milano, 1988.
4. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, *Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação*, Cidade do Vaticano, 22-2-1987, Ed. Paulinas.

tratando flores e sementes de *Pisum*, *Phaseolus* e *Hieracium*, há 134 anos. O caminho percorrido até agora, de conquista em conquista, não tem medida. A "unidade" postulada por Mendel, responsável pelos caracteres que se transmitem de geração a geração, a qual ele tinha demonstrado a sua existência com rigor científico, é hoje conhecida na sua realidade. É sobre esta unidade real, daqui em diante ao alcance da mão, que se está construindo a "nova genética".

1.1. A informação genética

Um dado agora definitivamente assegurado por parte da ciência é que cada ser vivo, seja unicelular, como uma bactéria, seja pluricelular, como o homem, possui um amplo volume de informações, do qual dependem a atividade de cada célula em particular e o desenvolvimento e o funcionamento de todo o organismo, que é transmitido dos pais para os filhos. O conjunto dessas informações é chamado, com o termo geral, *genoma* ou "informação genética". No homem, encontra-se localizada inteira no interior de cada uma das milhões de células que constituem o seu organismo, incluída numa pequena região denominada "núcleo". Está inscrita em 46 finíssimos filamentos postos em evidência por tratamentos oportunos. De vários comprimentos, esses filamentos são capazes de assumir, numa particular fase da vida celular, formas diversas. Tornando-se visíveis ao microscópio como 46 corpúsculos coloridos, distintos e bem identificáveis, aos quais se deu o nome de "cromossomos". Eles são os portadores da informação genética: ler e decifrar esta informação genética contida nos cromossomos foi uma das missões mais árduas da biologia, que ainda não chegou ao seu fim. [5]

A parte essencial dessa informação está escrita com quatro moléculas somente, que têm os seguintes nomes: Adenina, Citosina, Guanina e Timina, e são representadas, respectivamente, pelas letras iniciais: A, C, G, T. As estruturas informativas dos cromossomos — às quais se dá também o nome químico de DNA (Ácido Desoxirribonucléico) — são precisamente constituídas de dois filamentos (macromolécula), envolvidos em espiral um sobre o outro, nos quais

5. B. LEWIN, *Genes*, 2d, Ed. J. Wiley, Nova Iorque, 1985. M. SINISCALCO, "Il gene: da Mendel ai nostri giorni" in A. SERRA e G. NERI, "Nuova Genetica, Uomo e Società", *Vita e Pensiero*, Milão, 1986, pp. 51-73. J. D. WATSON, N. H. HOPKINS, J. W. ROBERTS, J. A. STEITZ, M. WEINERA, *Molecular biology of the gene*, 4th ed., The Benjamin/Cummings Publishing Company, Menlo Park, Califórnia, 1987.

se sucedem milhões destas letras, unidas entre elas duas a duas segundo regra bem-determinada, como é indicado na seguinte sucessão:

.....A T C C G T A A T G C A.....

.....T A G G C A T T A C G T.....

Essas moléculas não estão, todavia, dispostas ao acaso. A informação genética é, de fato, inscrita em código, e os elementos deste código são 64 tripletos derivados das combinações três a três das 4 moléculas A, C, G, T.[6] É uma boa analogia comparar com qualquer código. No velho código telegráfico com dois sinais, *ponto* e *linha*, unidos em diversas combinações, que "codificam" uma determinada letra do alfabeto, ou por outros sinais — de pontuação, por exemplo —, era possível transmitir quaisquer informações. Assim acontece com os atuais computadores donde, com dois sinais *1* e *0* combinados 8 a 8 — hoje também 16 a 16 ou 32 a 32 —, se obtêm códigos com os quais são enviadas ou recebidas informações. No código molecular no qual é inscrita a informação genética, a um ou mais tripleto corresponde em geral um dos 21 aminoácidos essenciais, molécula indispensável para a formação da matéria viva; e uma série de tripletos codifica para uma sucessão ordenada de aminoácidos, de 5 a outros 300-400, dos quais resulta constituída uma macromolécula, à qual se dá o nome técnico de "polipeptídeo" ou "proteína". É importante, entretanto, que essa sucessão tenha um "sentido" para a célula e para o organismo. Os "genes" são, precisamente, as partes dessa informação genética que têm um "sentido". Por exemplo, o gene da insulina é uma certa porção do DNA formada por uma série de tripletos de cuja decodificação, isto é, da ordenação de tais aminoácidos por eles controlados, se forma a insulina em determinadas células do pâncreas quando este gene vem ativado; os genes das cadeias alfa e beta da hemoglobina são porções genéticas de cuja decodificação se formam as duas cadeias protéicas das quais ela é constituída.

Para se ter uma imagem mais concreta da informação genética, que cada um de nós contém nas suas células, pode-se fazer a analogia com um conjunto de 46 fitas magnéticas sobre as quais se registram frases ou palavras de múltiplos fragmentos de música, de prosa e de poesia. Estes estão ali escritos em código. Quando se os quer ler, se faz a decodificação e se ouve o fragmento. De modo análogo, nos 46 cromossomos humanos, pelo que sabemos hoje, estão escritos de 100.000 a 200.000 informações ou "genes" ditos "codifica-

6. A. SERRA, "Un modello di dinamica della ricerca sperimentale: lo sviluppo della teoria del gene", in C. HUBER, *Teoria e metodo della Scienza*, Università Gregoriana Press, Roma, 1981.

dos", precedidos, seguidos ou entremeados por outras porções de DNA "não-codificado", mas carregadas de outras funções promotoras ou reguladoras, que se vão pouco a pouco descobrindo. O volume dessas informações genéticas pode ser melhor avaliado se se pensar que, existindo nas células somáticas, aproximadamente, 6 milhões de pares de bases, seriam necessários 3000 volumes de 1000 páginas cada um com 2000 pares de letras por página, para contê-las.

1.2. A engenharia genética

Em torno de 1975, o conhecimento sobre o gene havia superado toda previsão. Evidenciaram-se também os mecanismos de transcrições e de traduções destas informações. Foram até construídos de modo artificial alguns genes simples dotados da sua atividade característica. Por meio do estudo do DNA de alguns vírus, constituídos por um relativamente pequeno número de nucleotídeos, da ordem de poucos milhares, iniciou-se a análise da organização dos genes nos cromossomos e do modo que eles se expressam e são regulados.

Ao mesmo tempo aconteciam outras descobertas. Entre as mais importantes vamos recordar duas. A primeira foi a da "endonuclease de restrição",[7] enzimas nucleares capazes de reconhecer e quebrar o DNA em sítios específicos, isto é, em lugares caracterizados por uma breve e bem-determinada seqüência de nucleotídeos. Desde que, em 1969, Smith e Wilcox isolaram pela primeira vez na bactéria *Haemophilus influentiae* uma dessas enzimas, encontraram-se até hoje centenas — muitas das quais produzidas atualmente em escala industrial — capazes de reconhecer uma ampla série de seqüências de nucleotídeos específicos e de provocar em qualquer ponto ou sítio um corte no duplo filamento do DNA. Nathans, que foi dos primeiros a utilizá-las para a análise genética do DNA do vírus SV40, ao terminar a exposição dos resultados obtidos previa que "essas servirão para a análise do genoma de cada organismo e tornarão possível a compreensão dos complexos programas genéticos que regem o crescimento, o desenvolvimento e as funções especializadas dos organismos mais elevados, incluído o homem". Essa descoberta, na realidade, colocava nas mãos dos bió-

7. D. NATHANS, "Restriction endonucleases, Simian virus 40 and the new genetics", *Science* 206, (1979): 909-913. A. D. B. MALCOM, "The use of restriction enzymes in genetic engineering", *Genetic Engineering* 2, (1981): 129-173.

logos moleculares o mais precioso e apropriado bisturi químico preparado pela própria célula, para analisar o material genético.

A segunda descoberta foi a do "DNA recombinante". Berg, prêmio Nobel de Química em 1980, delineou em sua *Nobel Lecture* como ali chegou.[8] Particularmente interessado no estudo dos mecanismos de expressão e de regulação dos genes nas células dos organismos superiores, durante um ano sabático passado entre 1967-1968 junto aos laboratórios de R. Dulbecco, outro prêmio Nobel, convenceu-se que o modelo dos vírus tumorogênicos poderia servir para revelar aspectos interessantes da química genética dos mamíferos. Retornando a Stanford iniciou o seu programa de pesquisa utilizando um desses vírus, o *Simiam Vírus*, indicado com a sigla SV40. Usando várias endonucleases de restrição que, segundo suas próprias palavras, "desempenham uma função crucial na definição da organização física e genética do genoma do SV40", teve primeiramente êxito ao estabelecer a localização dos cinco genes contidos no minicromossomo do mesmo vírus, constituídos por 5243 pares de nucleotídeos, e ao definir a sucessão temporal das expressões desses genes após o vírus ter atingido o núcleo da célula infectada, e durante o seu ciclo vital. Teve êxito ao demonstrar que esse DNA viral era capaz de integrar-se todo ou em parte com o DNA da célula hospedeira de camundongos, transformando-a em célula neoplásica. Veio-lhe então a idéia de tentar ligar o DNA do vírus SV40 com genes específicos não-virais e de introduzir este complexo nas células de mamíferos para estudar a expressão desses genes não-virais no novo ambiente onde foram transplantados. Começou assim a "planificar a construção *in vitro* de moléculas de DNA recombinante usando SV40 e segmentos selecionados de DNA não-viral". E, com procedimentos apropriados, ele e os seus colaboradores sintetizaram o primeiro DNA híbrido — denominado "DNA recombinante" — entre o DNA do vírus SV40 e fragmentos dos DNA de um "plasmídeo" da bactéria *Escherichia coli*; um pequeníssimo anel só de DNA que se multiplica no interior da mesma bactéria, mas independentemente do DNA cromossomo bactérico. Depois deste primeiro brilhante êxito, dispôs-se a construir um DNA híbrido entre o mesmo plasmídeo inteiro e o DNA ou fragmentos do DNA do vírus SV40, para incorporar o DNA híbrido assim obtido na *Escherichia coli* da qual provinham os plasmídeos, e na qual estes eram capazes de multiplicar-se, para estudar se no ambiente bactérico para ele estranho o vírus seria repetido e os seus genes

8. P. BERG, "Disserction and reconstruction of genes and chromosomes", *Science* 213, (1981): 296-303.

seriam expressos. Mas as experiências foram suspensas por decisão dos mesmos pesquisadores com um "moratorium" por eles mesmos redatado, porque se previu o temor, então bastante forte, que se poderia disseminar as bactérias hospedeiras contendo fragmentos de vírus oncogênicos, como o SV40, com riscos dificilmente previsíveis. Esta dilação de prazo, após acurada e profunda discussão entre especialistas, foi suspensa cerca de um ano depois. As pesquisas foram então retomadas, mas com todas as cautelas impostas pelos códigos e regras progressivamente elaborados em diversas nações, mas que converteu-se com o tempo sempre menos restrito; com o prosseguimento das investigações e dos estudos de controle por parte das convenientes comissões, podia-se decidir sobre a não-periculosidade dos vários tipos de experiências nas quais se utilizava o DNA recombinante.

A partir deste momento, foi um prosseguir premente das pesquisas, de onde originou-se a nova genética. Não eram mais os produtos controlados dos genes ou os seus efeitos terminais aos quais se deveria prestar mais atenção. Esta deveria voltar-se para os mesmos genes: descobri-los, localizá-los, estudar a atividade, as alterações, as conseqüências patológicas; conhecer toda a rede e as interconexões, as interações intergênicas e gênicas-ambientais; tê-los nas mãos para poder dispôr de modo criativo. Começou assim a "engenharia genética".

1.3. **Novas técnicas**

As recentes tecnologias que estão impondo-se largamente em cada ramo das pesquisas biológicas e aplicadas, reagrupadas sob a denominação um pouco híbrida de "engenharia genética", e que permitiram atacar decisivamente os genes, desenvolveram-se propriamente quando se tornou possível manipular e tratar o DNA. Não é este o lugar para descer em pormenores, tanto mais que todas as técnicas estão em contínua evolução. Procurar-se-á, todavia, dar um quadro sumário e esquemático, tendo presente o objetivo que foi proposto. [9]

9. H. H. DAHL, R. A. FLAVELL, F. G. CLOSVELD, "The use of genomic libraries for the isolation and study of enkaryotic genes", *Genetic engineering 1*, (1981): 1-59. K. D. DAVIES, B. D. YUNG e coll., "Cloning of a representative genomic library of the human X chromosome after sorting by flow cytometry", *Nature 293* (1981): 374-376. F. H. RUDDLE, "A new era in mammalian gene mapping: somatic cell genetics and recombinant DNA methodologies", *Nature* 294, (1981): 115-120. B. PERBAL, *A pratical guide*

Isolamento dos fragmentos dos DNA

Para realizar o isolamento é necessário quebrar o DNA, isto é, os longos filamentos de cada cromossomo, em fragmentos que contêm de 200-500 a 40.000-1.000.000 ou mais de pares de bases. Para tal fim o DNA é extraído inteiro de, aproximadamente, 10-20 milhões de células de um determinado tecido — por exemplo, linfócitos — ou de uma quantidade suficiente de cada cromossomo separada com métodos de citofotometria de fluxo. O DNA purificado é depois submetido à ação enzimática das endonucleases da restrição; e os fragmentos obtidos — se não se quer usar imediatamente com fins diagnósticos — são inseridos em vetores adaptados para a sua conservação e posterior emprego. Estes são geralmente bacteriófagos, vírus ou plasmídeos, oportunamente preparados. Tem-se dessa forma o "DNA genômico" de um determinado sujeito que se conserva a −80°C.

Clonação dos fragmentos dos DNA

Nos "produtos" híbridos assim preparados estão presentes seqüências de DNA mais ou menos longas de 200 a 1-2 milhões de bases; entre estas estão algumas que incluem genes inteiros ou partes de genes, e outras que representam seqüências de funções ainda desconhecidas, mas podem ter, pelo menos, uma importância estratégica para as análises estruturais de cada cromossomo. Em geral, para a pesquisa é necessário "amplificar" cada um desses filamentos, isto é, aumentar a sua quantidade. Tal processo é dito "clonação". Uma mínima quantidade de DNA genômico é acrescentada, em condições convenientes, às suspensões de bactérias, geralmente a

to molecular cloning, J. Wiley, Nova Iorque, 1984. L. A. ANDERSON e coll., "Flow-sorting analysis of normal and abnormal human genomes", *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative biology* 51 (1986): 169-176. L. L. DEAVEN, L. A. VAN DILLA, e coll., "Construction of human chromosome libraries from flow-sorted chromosomes", *Cold Spring Harbor Symposya on Quantitative Biology* 51, (1986): 159-167. D. J. SHAW, "A new strategy for mapping the human genome", *Journal of Medical Genetics* 23, (1986): 421-424. C. C. SMITH, C. R. CANTOR, "Approaches to physical mapping of the human genome", *Cold Spring Harbor Symposya on Quantitative Biology* 51 (1986): 115-122. D. T. BURKE, G. F. CARLE, M. V. OLSON, "Cloning of large segments of exogenous DNA into yeast by means of artificial chromosome vectors", *Science* 296 (1987): 806-812. G. C. CANNON, "Sequence analysis on microcomputers", *Science* 238 (1987): 97-103, J. M. PROBER, G. L. TRAINOR e coll., "System for rapid DNA sequencing with fluorescence chain-terminating dideoxynucleotides", *Science* 283 (1987): 336-341. U. LANDEGRENT, R. KAISER, C. T. CASKEY, L. HOOD, "DNA diagnostics — Molecular techniques and automation", *Science* 242 (1988): 229-237.

Escherichia coli. Então os vetores que contêm os fragmentos são inseridos nas bactérias. Estas são semeadas posteriormente, em lâminas ou caldo de cultura com material apropriado, onde cada bactéria forma, quando cresce, uma colônia. Com a multiplicação das bactérias e dos vetores, multiplica-se igualmente o fragmento de DNA que lhe estava inserido até atingir também cem milhões de cópias por célula. Em cada uma dessas colônias existe, assim, uma dada seqüência de DNA em quantidade notavelmente elevada, que poderá ainda ser posteriormente amplificada. Por meio desse processo complexo, mas ainda indispensável — embora substituível hoje, em condições especiais, por processos mais rápidos e automatizados —, cada uma das seqüências plenamente isolada e amplificada poderá ser rotulada com uma sigla própria e reservada a - 80°C. O conjunto dessas seqüências isoladas e clonadas constitui o que se denomina de "biblioteca genética".

Mapeamento físico

É importante não só ter cada fragmento de DNA, mas também e, principalmente, conhecer como estão ordenados num cromossomo. Precisamente isto faz parte do chamado "mapeamento físico" feito em nível molecular. Para esta finalidade foram desenvolvidas várias técnicas que permitem romper uma seqüência de DNA em pontos certos, cuja distância poderá ser determinada com exatidão, e estabelecer a ordem da sua sucessão. Entre as mais usadas está aquela conhecida como "mapeamento de restrição", pois os pontos de união são identificados utilizando enzimas de restrição. Em resumo, uma dada seqüência quebra-se com duas enzimas de restrição diferentes. Cada subfragmento obtido com uma certa enzima, separado dos outros mediante eletroforese sobre gel de agar, vem recolhido por eluição do gel e submetido à digestão com a outra enzima. Das análises da supraposição das seqüências comuns remonta-se a ordem da sucessão dos vários subfragmentos do fragmento do DNA submetido ao exame.

Mapeamento genético

Em vista das aplicações é cada vez mais urgente conhecer com precisão, ou com certa aproximação, a localização de dada seqüência codificante, correspondentes então a cada um dos genes. Para isto contribui muito o aperfeiçoamento das técnicas moleculares que permitiram superar a lentidão das técnicas citogenéticas e bioquímicas, que já tinham fornecido importantes conhecimentos. Estas trazem consigo: 1) a preparação da chamada "sonde", isto é, os

fragmentos específicos dos DNA de uma biblioteca genômica, que vêm oportunamente marcados com isótopos radioativos; 2) a atribuição desta "sonde" aos cromossomos correspondentes ou à região correspondente de um cromossomo através de métodos diretos ou indiretos, os quais permitem a hibridação desta "sonde" com o DNA, o qual pertence a um dado cromossomo ou a uma dada região deste já conhecida, presente sobre adequados suportes, chamados "filtros".

Seqüências dos genes

Foi um objetivo sempre procurado. Tendo os genes "nas mãos" e em grande quantidade, por que não estudar a íntima estrutura molecular? Isto permitirá um notável passo no sentido de se obter uma resposta a tantas perguntas ainda conjeturais, em particular sobre os mecanismos da sua atividade, das suas alterações e das conseqüências dessas transformações. Submetendo os fragmentos de DNA isolados e clonados a procedimentos químicos que permitem separar uma a uma as quatro moléculas A, T, C e G, tornou-se possível desde 1977, com a ajuda de processos automáticos e num tempo infelizmente não breve — mas que se está abreviando cada vez mais —, determinar a posição de cada uma dessas no fragmento, e definir exatamente a sucessão ordenada e reconstruir a estrutura molecular de todo o gene. Finalmente a comparação direta desta com o produto controlado pelo gene, quando é conhecido — por exemplo, uma proteína —, permite estabelecer a seqüência exata dos códigos que dão o significado preciso daquele dado gene.

Transplante dos genes

Atingiu-se atualmente o nível para tentar responder a muitas perguntas sobre os mecanismos de expressão dos genes. Por isso seria necessário inserir nas células escolhidas para a pesquisa genes munidos de oportunos promotores ativados para favorecer a sua expressão e de marcadores ativados para reconhecer e para selecionar as células nas quais os genes serão integrados. Serão elaborados e aperfeiçoados, assim, vetores sempre mais adaptados e inócuos para os vários tipos de células que serão utilizadas — células medulares, fibroblastos, células germinativas, zigotos — e sobretudo métodos de transferência eficientes.

Estas referências à nova tecnologia empregada na engenharia genética, embora incompleta, fazem ver o incomparável desafio à conquista do gene e as aplicações dos notáveis frutos para a sociedade humana.

1.4. Conquistas da engenharia genética

Muitíssimas — de não pequena importância — são as conquistas feitas com as aplicações destas técnicas em vários setores da agricultura e da zootécnica. Não é possível referir-se aqui sobre cada uma delas. Basta recordar [10] a produção, atualmente em nível industrial, de bactérias e vírus "manufaturados" para proteger, particularmente, a cultura contra o frio, para substituir os fertilizantes ou para obter produtos industriais comestíveis, como, por exemplo, queijos mais apreciados; a preparação de plantas transformadas, graças à introdução dos genes capazes de dar resistências aos herbicidas ou capazes de favorecer o amadurecimento de sementes e frutas de qualidade superior; e a criação de animais com características desejadas aplicando a técnica de transferência de embriões: esta última técnica será mencionada posteriormente, dada a possibilidade da sua aplicação no homem. Mais importante, porém, é sublinhar alguns resultados significativos obtidos no campo da genética humana e da medicina. Uma idéia da vastidão das conquistas alcançadas neste setor poderá ser obtida dando uma simples olhada nos dois volumes de "Molecular Biology of Homo Sapiens", [11] onde são recolhidos 127 trabalhos apresentados em um dos Simpósios mais apreciados e prestigiosos do mundo.

Uma primeira grande conquista, que ainda está se realizando, é representada pela crescente localização das informações genéticas específicas de um determinado cromossomo e de um ponto bem concreto desse cromossomo. [12] É por meio disso, por exemplo, que

10. E. C. COCKING, M. R. DAVEY, "Gene transfer in cereals", *Science* 236 (1987): 1259-1262. A. DE LA PENA, H. LORZ, J. SCHELL, "Transgenic rye plants obtained by injecting DNA into young floral tillers", *Nature* 325 (1987): 274-276. R. M. GOODMAN, H. HAUPTLY, A. CROSSWAY, V. C. KNAUF, "Gene transfer in crop improvement", *Science* 236 (1987): 48-54. C. LICHTENSTEIN, "Transgenic cereals by direct injection of DNA into plants". *Nature* 325 (1987): 192. J. BOTTERMAN, J. LEEMANS, "Engineering herbicide resistant plants", *Trends in Genetics* 4 (1988): 219-222. L. ROBERTS, "Genetic engineers build a better tomato", *Science* 241 (1988): 1290.

11. COLD SPRING HARBOR SYMPOSIA ON QUANTITATIVE BIOLOGY, LI, Molecular Biology of Homo Sapiens, Cold Spring Harbor Laboratory, Cold Spring Harbor, 1986.

12. A. G. DI LELLA, S. C. M. KNOWK e coll., "Molecular structure and polymorphic map of the human phenylanine hydroxilase gene", *Biochemistry* 25 (1986): 743-749. L. M. KUNKEL e coll. "Analysis of deletions from patients with Becker and Duchenne muscular dystrophy", *Nature* 322 (1986): 73-78. L. M. KUNKEL, A. P. MONACO, C. J. BERTELSON, C. A. COLLETTI, "Molecular genetics of Duchenne muscular dustrophy". *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 51 (1986): 349-350. V. A. McKUSICK,

se conseguiu estabelecer que o gene da insulina, do qual já falamos, se encontra no cromossomo 11; que sobre o mesmo cromossomo se encontra o gene da cadeia beta da hemoglobina e sobre o cromossomo 16 o da cadeia alfa da mesma molécula; que no cromossomo 4 está localizado o gene da Corea de Huntington, uma doença grave que leva à degeneração de núcleos importantes do cérebro com um comprometimento progressivo da atividade motora e da capacidade mental; que no cromossomo 21 está situado o gene da proteína amilóide, cuja produção aparece alterada na doença da Alzheimer, que conduz, em idade tardia, a uma mais ou menos lenta redução da habilidade cognoscitiva; que no cromossomo 11 está também presente um gene da qual depende, pelo menos em alguns casos, a psicose maníaco-depressiva, doença psíquica que traz consigo uma deterioração emotivo-comportamental; que no cromossomo 7 está o gene da fibrose cística do pâncreas, que cria grave dificuldade respiratória logo ao nascer; que sobre o cromossomo X está o gene da distrofia muscular do tipo Duchenne, tão grave que conduz o paciente à cadeira de rodas numa idade muito jovem e à morte muito prematura.

Porém, até hoje não só é conhecida a localização desses e de muitos outros genes, codificantes ou não — cerca de 3500 genes conhecidos até agosto de 1987 —, mas se conseguiu estabelecer a sua estrutura molecular, um aspecto essencial para compreender os mecanismos da sua expressão. São frutos dessa pesquisa: 1) a notícia completa de que cada gene é constituído de uma patre de DNA informativo e de DNA não-informativo; 2) os mais exatos processos da sua decodificação que conduzem ao produto terminal; 3) várias regiões cromossômicas onde houveram mutações, que deram origem a alterações pato-genéticas: por exemplo, a trissomia do 39, gene da cadeia beta, em muitos casos de anemia mediterrânea; o sítio doador do DNA não-informativo 12, gene da fenilalanina hidroxilase, ou uma trissomia do gene 12 na fenilcetonúria; os códigos 12, 13 ou 61 do oncogene "Ras" associado ao câncer do cólon; o apagamento de diversas dimensões na região p. 21 do cromossomo X em 60% dos casos de distrofia muscular de Duchenne.

São estas conquistas que estão abrindo o caminho para a análise dos erros e dos mecanismos biológicos, que são as causas de

"The gene map of Homo Spiens. Status and prospectus", *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 51 (1986): 15-27 Idem, The human gene map, *Ivi* 1986, pp. 1123-1205. J. FREZAL, "Genes, gene map, gene mapping", *Cytogenetics and Cell Genetics* (HGM9), 46 (1-4), 1987.

tantas doenças, e permitem ver a possibilidade de uma intervenção realmente terapêutica.

Uma segunda grande conquista é a possibilidade de identificar, com elevada segurança, os sujeitos portadores de genes patogênicos.[13] As doenças até hoje reconhecidas como causadas por genes determinados são, aproximadamente, 4000. É para isto que se dirige toda a atenção, devido a sua gravidade. Conhecer o portador são de tais genes ou o indivíduo no qual eles se expressam inexoravelmente poderá, sem dúvida oferecer a possibilidade de uma prevenção primária da doença e de estudar novos caminhos de tratamento, até mesmo de impedir a morte. Dois exemplos poderão ilustrar melhor o valor e o significado desta conquista. Considere-se uma família onde há uma criança doente de anemia mediterrânea. É uma enfermidade grave devida à presença no indivíduo de um gene alterado, pelo qual vem faltar a formação, total ou parcial, da cadeia beta da hemoglobina. E as crianças afetadas, faltando a hemoglobina normal, deverão ser sustentadas — para que possam viver — com transfusões muito freqüentes de sangue. Nesta família, cada um dos pais é certamente portador do gene defeituoso. Mas surgem imediatamente duas perguntas: em primeiro lugar, se é possível estabelecer antes do nascimento se um outro filho será afetado pela mesma doença; em segundo, se é possível determinar quem, entre os irmãos e as irmãs deste menino, é portador desse gene, já que, eventualmente, este filho também terá um risco de ser afetado.

Num passado recente, estas perguntas poderiam ser respondidas com uma boa precisão: mas isso importava riscos sensíveis para a vida do feto no caso dos diagnósticos pré-natais, devendo-se recorrer à retirada do sangue fetal mediante fetoscopia. Hoje, com as novas técnicas desenvolvidas sobre a base dos princípios da engenharia genética, tais diagnósticos certamente são muito menos arriscados e mais rápidos, podendo-se alcançar o DNA desejado das células presentes no líquido amniótico. O caso da Corea de Huntington é mais dramático, já que o gene presente numa pessoa, capaz de pro-

13. H. DONIS-KELLER, D. F. BARKER e coll., "Highly polymorphic RFLP probes as diagnostic toolds", *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 51 (1986): 317-324. J. SCHMIDTKE, "Diagnosis of genetic disease using recombinant DNA", *Human Genetics* 73 (1986): 1-11. C. T. CASKEY, "Disease diagnosis by recombinant DNA methods", *Science* 236, (1987): 1223-1228. J. B. MARTIN, "Molecular Genetics: Applications to the clinical neurosciences", *Science* 238 (1987): 765-772, S. E. ANTONARAKIS, "Diagnosis of genetic disorders at the DNA level", *The New England Journal of Medicine* 320 (1988): 153-163.

vocar a doença ainda quando ele é possuído numa dose simples, pode manifestar-se em diferentes idades. Enquanto o risco de transmissão podia ser até agora avaliado só pela via teórica, a engenharia genética oferece hoje a possibilidade de estabelecer, com altíssima probabilidade, aplicando o método indireto da análise do polimorfismo dos fragmentos de restrição, se um indivíduo é ou não portador do dito gene e prever todas as conseqüências que isto trará para o mesmo sujeito e para os seus descendentes. Com o objetivo de facilitar a localização dos genes patogênicos e aumentar assim a probabilidade de identificar os seus portadores, já se preparou cem mapas de seqüências anônimas [14] para cada cromossomo, distante em média um do outro uns 5 centimorgan, que é uma boa distância para a aplicação de um método indireto de confirmação da presença de um determinado gene.

Um realce merece ser feito sobre essas aplicações da engenharia genética no terreno dos diagnósticos: como já se viu, elas podem ser efetuadas em qualquer momento da vida do indivíduo, a partir dos primeiros estádios embrionários. O significado dessa possibilidade, em vista sobretudo do desenvolvimento da terapia precoce, também intra-uterina, onde isto é necessário, não pode ser desprezado.

Uma terceira conquista de notável significado é a descoberta dos oncogenes, [15] aos quais hoje se atribui a responsabilidade fundamental no aparecimento de uma formação neoplásica. Foram as técnicas de hibridação entre fragmentos de RNA ou DNA virais e DNA humano que nos revelaram a su aexistência, permitiram a sua localização nos cromossomos humanos e o início da análise das suas funções e dos mecanismos da sua atividade transformante. São conhecidos hoje cerca de 50, associados aos tumores sólidos de diferentes órgãos e a tumores de células sangüíneas. Abriu-se assim um novo e fundamental caminho para a compreensão da patogênese neoplásica e para uma nova orientação terapêutica.

14. H. DONIS-KELLER, P. GREEN e coll., "A genetic linkage map of the human genome", *Cell* 51 (1987): 319-337.

15. H. E. VARMUS, "The molecular genetics of cellular oncogenes". *Annual Review of Genetics* 18 (1984): 553-612. A. G. KNUDSON, "Hereditary cancer, oncogenes and antioncogenes", *Cancer Research* 45 (1986): 1437-1443. A. HALL, "Oncogenes", *Genetic Engeneering* 5 (1986): 61-116. W. F. BODMER, C. J. BAILEY, J. BODMER e coll., "Localization of the gene for familial adenomatous polyposis on chromosome 5", *Nature* 328 (1987): 614-616. R. A. BRADSHAW, S. PRENTIS (eds.): *Oncogenes and growth factors*, Elsevier, Amsterdam, 1987. G. KLEIN, "The approaching era of the tumor suppressor genes", *Science* 238 (1987): 1539-1545. J. L. MARX, "Oncogene action probed", *Science* 237 (1987): 602-603.

Uma quarta conquista, de significativa importância para a medicina legal,[16] ainda que a sua aplicação requeira muita cautela, experiência e controle, é a descoberta de particulares porções da informação genética, ditas "minissatélites", que aparecem diferentemente de pessoa para pessoa e portanto características de cada indivíduo. Esses fragmentos de DNA, assinalados com a sigla VNTR (Variable Number of Tandem Repeats) são constituídos de uma série de curtas seqüências de uma ou mais dúzias de nucleotídeos que se repetem: mas segundo o nível de repetição podem-se distinguir de 10 a mais de 20 tipos de um determinado fragmento. É precisamente a diferente largura do mesmo fragmento que causa o polimorfismo, revelado pela enzima de restrição que corta a seqüência nos seus lados, e não no seu interior.

Uma última conquista não pode deixar de ser mencionada: a possibilidade de preparar industrialmente moléculas de alto valor diagnóstico e terapêutico, partindo dos respectivos genes isolados ou sintetizados.[17] Foram preparados e, em parte, pelo menos comercializados:

1) a insulina humana, o hormônio do crescimento humano, os fatores da coagulação e os interferon humanos; todos eles de notável importância terapêutica.

2) Várias vacinas de alta potencialidade, entre as quais a de anti-hepatite B.

3) Anticorpos monoclonais, que permitem a revelação de antígenos específicos.

4) Antígenos capazes de evidenciar a presença de anticorpos de difícil revelação.

Entre estes últimos é bom recordar a recentíssima preparação de um polipeptídeo de 60 aminoácidos, designado Env 60, partin-

16. Z. WONG, V. WILSON, I. PATEL, S. POVEY, A. J. JEFFREYS, "Characterization of a panel of highly variable minisatellites clone from human DNA", *Annals of Human Genetics* 51 (1987): 269-288. R. LEWIN, "DNA typing on the witness stand", *Science* 244 (1989): 1033-1035, R. LEWIN, "Limits to DNA fingerprinting", *Science* 243 (1989): 1549-1551.

17. R. A. HITZEMAN, D. W. LEUNG e coll., "Segregation of human interferon by yeast". *Science* 219 (1983): 632-637. I. S. JOHNSON, "Human insulin from recombinant DNA technology". *Science* 219 (1983): 638-642. F. BROWN, G. C. SCHILD, G. L. ADA, "Recombinant vaccinia viruses as vaccines", *Nature* 319 (1986): 549-550. G. KOLATA, "New growth industry in human growth hormone?" *Science* 234 (1986): 22-24. P. H. SEEBURG, "Human growth hormone. From clone to clinic", *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 51 (1986): 669-677.

do de um gene sintético, de 180 pares de bases, homólogo àquele que codifica a parte da proteína, que representa a região imunoativa do vírus da AIDS, o HIV-2 (Human Immunodeficiency Virus-2): obteve-se assim um gene que reage muito eletivamente e intensamente com os anticorpos presentes no soro das pessoas infectadas pelo vírus HIV-2, e permite assim a identificação.

1.5. **Perspectivas da engenharia genética**

A conquista dos genes pode ser considerada hoje em dia alcançada: nós os temos nas nossas mãos, alcançáveis e tratáveis. Sem dúvida, progressos posteriores da tecnologia conduzirão a uma maior facilidade e eficiência da transferência, não só nas células somáticas, mas também nas células germinativas e nos zigotos; permitirão a inserção de cada gene, e o isolamento das influências de outras regiões dos DNA vizinhos e a substituição ou eliminação dos correspondentes genes endógenos; fornecerão, enfim, novos métodos para regular a sua expressão.

As prospectivas que se abrem às aplicações das tecnologias genéticas são, portanto, amplas e estimulantes. Serão mencionadas aqui algumas que interessam mais de perto ao homem.

Seqüência do genoma humano [18]

É uma prospectiva que tem como compromisso a leitura e a transcrição, na justa ordem, das, aproximadamente, 3 bilhões de letras, nas quais estão escritas as informações do genoma humano haplóide. Trabalho imenso e de altíssimo custo financeiro.

Num primeiro período de cinco anos se deverá completar o mapa físico dos cromossomos, isto é, a exata justaposição dos fragmentos, nos quais eles são quebrados para serem lidos mais facilmente; e um mapa genético final, isto é, a exata posição de cada seqüência de DNA distante entre eles não mais do que 5 ou, preferivelmente, 1 centimorgan (distância correspondente a cerca de 10

18. J. B. WALSH, J. MARKS, "Sequencing the human genome", *Nature* 322 (1986): 590. J. PALCA, "Human Genome sequencing plan wins unanimous approval" in *U. S. Nature* 236 (1987): 429. M. SINISCALCO, "On the strategies and priorities for sequencing the human genome: a personal view", *Trend in Genetics* 3 (1987): 182-184. L. ROBERTS, "Carving up the human genome", *Science* 242 (1988): 1244-1246. L. ROBERTS, "Genome mapping goal now in reach", *Science* 244 (1989): 424-425. L. ROBERTS, "Genome project under way, at last", *Science* 243 (1989): 167-168.

milhões de nucleotídeos). Contemporaneamente se preparará técnicas aperfeiçoadas rapidamente e automatizadas para transcrever a exata seqüência de bases. Nos sucessivos 10 anos se deverá conseguir a meta final, isto é, a seqüência completa. O custo se elevará a mais de 3 bilhões de dólares.

Para retornar à analogia original será como se tivéssemos 1000 volumes de 1000 páginas cada um com 3000 letras por páginas, distribuídas de modo a formar palavras e frases com sentido; e com estes volumes, dispersos e recuperados soltos em 100.000 blocos de 10 páginas cada um, se pretendesse recompor a sua ordem original e depois voltar a ler, letra após letra, cada página, para decodificar o texto e revelar o seu conteúdo.

Apesar de todas as controvérsias levantadas a respeito desse projeto — seja de ordem administrativa, científica e legal — o objetivo último compreendido será o fornecimento de uma fonte de informações sobre o genoma humano, que será de grandíssima importância, não só do ponto de vista cognoscitivo mas, também e principalmente, do ponto de vista clínico. Pensa-se que se atingirá finalmente o reconhecimento da exata localização e, sobretudo, da estrutura molecular de mais de 4000 genes, de cujas alterações dependem outras tantas doenças hereditárias; dos fatores genéticos concretos que influenciam no aparecimento e no desenvolvimento de outras doenças, como por exemplo o câncer, a diabetes e enfermidades cardíacas; das alterações específicas ocorridas nos genes normais, das quais dependem a sua patogenicidade, e as regiões que controlam a sua expressão, sobre as quais se poderá intervir. Os dados recolhidos representarão ainda a base para a abertura de muitíssimas outras pesquisas, conduzidas com a mesma metodologia, a fim de obter uma compreensão mais apurada da ampla variabilidade do genoma humano e, principalmente, dos mecanismos — hoje ainda inexplorados — de tantos setores da patologia humana.

O projeto, depois de tantas discussões, entrou em fase de realização e será desenvolvido sob a direção da "Human Genom Orinization" (HUGO), cujo conselho é constituído por 42 especialistas de 13 países, e teve a sua primeira reunião entre os dias 6 e 7 de setembro de 1988, em Montreaux (Suíça), e vai dispor de 50 milhões de dólares para o ano de 1989. Os especialistas da matéria não dissimulam as dificuldades e os problemas, mas agora o gigantesco projeto está a caminho.

Geneterapia [19]

Uma segunda prospectiva aberta pela engenharia genética, que se vê muito próxima a sua aplicação cada dia que passa, é a "geneterapia", isto é, a terapia mediante a substituição de genes defeituosos por genes normais, para suprimir ou substituir a ação dos primeiros. Está ainda na fase de experimentação, mas merece chamar atenção para algumas etapas já atingidas para entrever a importância dos esforços que se estão fazendo neste sentido. O número dos genes normais, correspondentes aos defeituosos identificados e clonados de modo a tê-los numa contínua disposição, está crescendo rapidamente. Está-se trabalhando em vários grupos de pesquisadores a fim de preparar os mais adequados vetores desses genes para a transferência, de modo que: 1) esta possa ser eficiente; 2) a expressão dos genes possa ser suficiente e regulada, não somente *in vitro,* mas também *in vivo;* e 3) seja reduzido ao mínimo o risco de alteração de outros genes normais por causa de mutações insercionais, a fim de obter a introdução do gene no cromossomo certo e no ponto justo.

A geneterapia por via somática representa o caminho mais perseguido — ou exclusivamente, na opinião comum — para o homem. A escolha da célula somática utilizada para a transferência caiu, prevalentemente, sobre as células estaminais da medula, sendo estas facilmente retiráveis do organismo, transferíveis para um tubo de ensaio e novamente introduzidas no organismo de origem, como se se tratasse de um transplante autólogo, e sendo capazes de se multiplicarem, substituiriam a população de células enfermas, previamente reduzida ou anulada, por uma população de células nas quais está ativo o gene normal. A nova população de células sãs, ou melhor dizendo, o produto normal assim obtido, como uma secreção das mesmas células dispostas em círculo e capaz de alcançar células de outros órgãos e tecidos, poderá operar a correção desejada.

19. R. WILLIAMSON, "Gene-therapy", *Nature* 298, (1982): 416-418. W. F. ANDERSON, "Prospects for human genetherapy", *Science* 226 (1984): 401-409. A. D. MILLER, T. D. PALMER, R. A. HOCK, "Transfer of genes into human somatic cells using retrovirus vectors", *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 51 (1986): 1013-1019. R. PARKMAN, "The application of bone marrow transplantation to the treatment of genetic diseases", *Science* 232 (1986): 1373-1378. E. D. THOMAS, "Marrow transplantation and gene transfer as therapy for hematopoietic diseases", *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 51 (1986): 1009-1012. F. D. LEDLEY "Somatic gene therapy for human disease: a problem of eugenics?" *Trend in Genetics* 3 (1987): 112-115.

A referência a alguns experimentos ilustrará melhor as esperanças e as dificuldades.

Em 1984, Willis e os seus colaboradores [20] recolheram linfócitos de crianças portadoras da síndrome de Lesch-Nyhan, uma síndrome caracterizada pelas desordens neurológicas e uma incessante auto-agressividade, devida ao defeito de uma enzima — a hipoxantina-guanina-fosforilbosil-transferase (HGPRT) — de elevada importância na produção de nucleotídeos. Os linfócitos foram transformados em linfoblastos, de modo a dispor-se de grandes quantidades, e para eles é transferido o gene normal, que já tinha sido isolado e clonado. Com surpresa se notou que as células começaram a produzir o enzima, ainda que não na quantidade esperada: a cura, pelo menos parcial, *in vitro* aconteceu.

Em 1985, Ledley e os seus colaboradores [21] em fibroblastos de rato, incapazes de produzir a fenilalanina hidroxilase — enzima cuja ausência provoca no homem a fenilcetonúria, doença acompanhada de um grave retardo psicomotor — introduziram o gene normal humano que controla a produção dessa enzima e reencontraram a sua produção. A esperança de uma terapia mais completa, mais radical, da que se usa hoje em dia, que é baseada na dieta, está em aberto.

Em 1986, Belmont e os seus colaboradores [22] tentaram dar o primeiro passo em direção à terapia de uma imunodeficiência devida à falha da adenina-deaninase (ADA), tão grave que obriga as crianças enfermas a viverem dentro de um escafandro para evitar ao máximo as infecções, às quais sucumbiriam. Eles transferiram para células da medula de ratos o gene normal humano da ADA, e esta foi produzida em quantidade que se tem como suficiente para tentar a experiência diretamente sobre pacientes.

20. R. C. WILLIS, D. J. JOLLY e coll., "Partial phenotypic corretion of human Lesch-Nyhan (hypoxanthine-Guanine Phorphoribosyl-transferase--deficient) lymphoblasts with a transmissible retroviral vector", *The Journal of Biological Chemistry* 259 (1984): 7842-7849. D. L. NELSON, S. M. W. CHANG e coll., "Gene replacement therapy for inborn errors of purine metabolism". *Cold Spring Harbor Symposia in Quantitative Biology* 51 (1986): 1065-1071.

21. F. D. LEDLEY, H. E. GRENETT e coll, "Gene transfer and expression of human phenylalamine hydroxilase". *Science* 228 (1985): 77-79.

22. J. W. BELMONT, J. ENKEL-TIGGES, "Expression of human adenosine deaminase in murine haematopoietic progenitor cell following retroviral transfer", *Nature* 322 (1986): 385-387.

Em 1987, Sorge e os seus colaboradores [23] tentaram a cura de células humanas doentes. Prepararam uma cultura de fibroblastos de um sujeito doente da enfermidade de Guacher I, devida à falta de glucocerebrosidase e o conseqüente acúmulo de glucocerebrosídeo nas células, que provoca a sua degeneração; eles introduziram o gene normal e comprovaram rapidamente a cura: os fibroblastos, diferentemente da cultura de controle não tratada, não acumulavam mais os glucocerebrosídeos e sobreviveram normalmente.

Hoje se fizeram posteriores progressos. Transferem-se com genes normais células capazes de multiplicarem-se rapidamente e se transplantam em convenientes lugares do organismo: no peritônio, no subcutâneo. [24] Os resultados obtidos são muito estimulantes, tendo sido demonstrada a possibilidade de corrigir defeitos enzimáticos através de enzimas produzidas em diversos lugares, diferentes daqueles onde são ordinariamente produzidos. Mais decisivos e definitivos são os progressos obtidos por Clegg e Smithies (1986), [25] os quais conseguiram inserir o gene normal da cadeia beta da hemoglobina humana em células medulares humanas, no cromossomo certo e no ponto justo: técnica que vai sendo aprimorada. [26] e Dzierzak e os seus colaboradores (1987), [27] os quais superaram a última dificuldade da reduzida expressão do gene transferido, inserindo não só a parte codificante, mas o gene inteiro.

Parece que hoje em dia se encaminha para a otimização dos resultados e, portanto, para a abertura de uma bem-controlada ex-

23. J. SORGE, W. KUHL, C. WEST, E. BEUTLER, "Gaucher disease: retrovirus-mediated correction of the enzymatic defect in cultured cells", *Cold Spring Harbor Symposia in Quantitative Biology* 51 (1986): 1041-1046.

24. R. I. GARVER, A. CHYTIL, M. COURTNEY, R. F. CRYSTAL, "Clonal gene therapy: transplanted mouse fibroblast clones express human alfa 1-antitripsin gene in vivo", *Science* 237 (1987): 762-764. R. F. SELDEN, M. J. SKOSKIEWICZ e coll, "Implantation of genetically engineered fibroblasts into mice: implications for gene therapy" *Science* 236 (1987): 714-718. M. B. ROSENBERG, T. FRIEDMAN, R. L. ROBERTSON e coll., "Grafting genetically modified cell to the damaged brain: Restorative effects of NGF expression", *Science* 242 (1988): 1575-1578.

25. R. G. GREGG, O. SMITHIES, "Targeted modification of human chromosomal genes", *Cold Spring Harbor Symposia in Quantitative Biology* 51 (1986): 1093-1099.

26. K. R. THOMAS, M. R. CAPECCHI, "Targeting of genes to specific sites in the mammalian genome", *Cold Spring Harbor Symposia in Quantitative Biology* 51 (1986): 1101-1113. M. R. CAPECCHI, "The new mouse genetics: altering the genome targeting", *Trends in Genetics* 5 (1989): 70-76.

27. E. DZIERZAK, T. PAPAYANNOPOULOU, R. C. MULLINGAN, "Lineage specific expression of a human beta-globin gene in murine bone marrow transplants recipients reconstituted with retrovirus-transduced stem cells", *Nature* 331 (1988): 35-41.

perimentação humana. A geneterapia não é uma esperança longínqua. R. Williamson, [28] um dos pioneiros neste campo, num comentário feito no Congresso Internacional de Genética Humana, desenvolvido em Berlim (1986), não hesitava em afirmar: "Muitos de nós profetizamos que a geneterapia por via somática seria ainda remota, quando parecia improvável que surgisse a geneterapia por via germinal. Agora estamos convencidos que nos enganamos. A geneterapia somática para as doenças graves é atualmente um fato certo".

A geneterapia, fruto maravilhoso da engenharia genética, está ainda nos seus primeiros passos; todavia, está se delineando como a via mais importante para se percorrer num futuro próximo para oferecer uma sólida esperança de cura a muitas graves doenças que afligem famílias e a sociedade. Até agora não se autorizou nenhum registro de experimentação da geneterapia no homem por via somática, isto é, com o uso de células somáticas, defeituosa ou normal, transferida com um gene normal. Chegou-se, porém, depois de uma longa espera, à aprovação de um primeiro registro de uma intervenção, que não é propriamente dita de geneterapia, mas implica técnicas análogas. É a tentativa de induzir a regressão de tumores altamente malignos, mediante os, assim dito, linfócitos tumores-infiltrantes (TIL), [29] Retirados os linfócitos dos pacientes, induz-se a multiplicação estimulando-os com interleucina-2 e se marcarão transferindo-lhes com um gene bactérico resistente à neomicina, de modo a individualizar o destino deles uma vez reintroduzido no paciente. Num segundo tempo procura-se aumentar a eficiência dos linfócitos inserindo-lhes o gene da interleucina-2. Isto representará, sem dúvida, o primeiro passo para a abertura da geneterapia.

1.6. A sombra da eugenia

À margem da luz projetada pelas conquistas e prospectivas apenas recordadas, que não representam a mínima parte de tudo quanto se alcançou e de quanto se pretende, já se delineou, e se está alargando, uma zona sombria, de cuja natureza e conseqüências deve-se fazer uma atenta consideração.

28. R. WILLIAMSON, "Molecular genetics", *Journal of Medical Genetics* 24 (1987): 123-124.

29. L. ROBERTS, "Human gene therapy test", *Science* 241 (1988): 419. B. J. CULLINGTON, "Gene test begins", *Science* 244 (1989): 913. L. ROBERTS L., "Human gene transfer test approved", *Science* 243 (1989): 473.

1.6.1. *Diagnóstico pré-natal e a "eugenia negativa"*

Uma parte desta zona de sombra é representada pelas aplicações, já feitas, das técnicas oferecidas pela engenharia genética para a identificação dos portadores de genes patogênicos, já mencionados acima. A medicina, influenciada pela cultura que impera e exige uma vida de "qualidade", se empenha de um modo muito extenso, e sempre crescente, no uso dessas técnicas para o diagnóstico — ainda no útero — de uma doença hereditária presente em algum sujeito concreto, ou que é capaz de desenvolver-se no curso da vida ou de ser transmitida, a fim de suprimi-la. É na realidade uma *eugenia negativa* em ato, unida ao diagnóstico pré-natal, cuja aplicação aumentará rapidamente com o crescimento das possibilidades de diagnóstico precoce oferecido pelo progresso científico. Se esta é, infelizmente, a direção dada ao diagnóstico pré-natal, existe também outros aspectos positivos que permitem, e permitirão sempre cada vez mais, recuperar a vasta zona de luz da engenharia genética. Por isso, para compreender melhor a problemática ética aberta pelos diagnósticos pré-natal, e ver como pode ser reduzida as margens da zona de sombra que se está projetando em torno da engenharia genética, serão dadas algumas informações essenciais sobre esta nova práxis médica. [30]

O diagnóstico pré-natal, como foi sugerido pelos mesmos termos, abraça todo um conjunto de técnicas que permitem estabelecer se a criança concebida tem, em nível fenotípico e/ou genotípico, as anomalias que indicarão se ela possui alguma doença ou se manifestará mais cedo ou mais tarde durante a sua vida. A aplicação dessas técnicas exige várias condições.

A primeira condição que se requer é que existam algumas situações as quais implicam para o feto um risco significativo de doença, quer em ato quer no futuro, diagnosticável na idade ges-

30. A. DANIEL, L. ATEWART, T. SAVILLE e coll, "Prenatal diagnosis in 3.000 women for chromosome X — linked and metabolic disorders", *American Journal of Medical Genetics* 11 (1982):61-75. A. SERRA, D. CAGIANO, G. NERI e coll., "La diagnosi prenatale di malattie genetiche: esperienze, prospettive, problemi", *Progresso Médico* 37 (1982): 623-640. G. SIMONI, M. FRACCARO M. BRAMBATI e coll., "Cytogenitic findings in 4.952 prenatal diagnoses. An italian collaborative study", *Human Genetics* 60 (1982): 63-68. C. J. EPSTEIN, D. R. COX, S. A. SCHOMBERG, A. HOGGE, "Recent development in the prenatal diagnosis of genetic diseases and birth defects", *Annual Review of Genetics* 17 (1983): 49-83, A. SERRA, "La diagnosi prenatale di malattie genetiche", *Medicina e Morale* 4 (1984): 433-448. J. D. GOLDELBERG, M. S. GOLBUS, "Chorionic villus sampling". *Advances in Human Genetics* 17 (1988): 1-25.

tacional mediante específica análise. Sobre esta base, hoje se reconhecem várias classes de indicações ao diagnóstico pré-natal:

— idade da mulher superior aos 37 anos, implicando isto um risco de 1 a 4% de uma anomalia qualquer cromossômica na criança concebida;

— presença de um filho precedente com síndrome de Down, aumentando esta presença até 1-4%, segundo a idade da mãe, o risco de um outro filho com alteração cromossômica;

— presença em um dos dois genitores de uma aberração cromossômica duplicada, da qual depende um risco de 5 a 12% de uma criança concebida com genoma duplicado;

— presença de um precedente filho com uma desordem do tipo recessivo, ou de genitores portadores heterozigotos de um gene patogênico, do qual tais desordens são causadas, provocando estas condições um risco de 25% que a criança concebida seja homozigoto para dito gene e, portanto, mais cedo ou mais tarde, gravemente afetada por essa mesma doença;

— presença de um precedente filho com defeitos ligados ao cromossomo X ou da mãe portadora do correspondente gene patogênico, trazendo para cada filho masculino concebido o risco de 50% de manifestar a doença;

— presença de um ou mais filhos precedentes com defeitos de fechamento do sistema nervoso central seguindo a esta situação o risco de 1 a 5% ou mais grave também — de recorrência da mesma doença numa gravidez posterior.

Certamente o número de doenças pertencentes a estas várias classes de indicações, diagnosticáveis no útero, irá aumentando com o desenvolvimento das técnicas de genética molecular, que permitirão a revelação, direta ou indireta, dos genes determinantes.

A segunda condição exigida é que o diagnóstico pré-natal seja deixado à livre escolha do casal, que deve ser informado de todos os aspectos e implicações de tal exame. Entre as conclusões finais do Convênio Internacional sobre o Diagnóstico Pré-natal, em Val David (Quebec), em 1979, o artigo 7.3 explicitava: "A participação na amniocentese, e nos outros exames de diagnóstico pré-natal, deve ser voluntária por parte da paciente, e a mulher deve ter o direito de não participar se não o deseja". E ainda no artigo 1.2: "As mulheres que deverão fazer a amniocentese devem ser informadas durante uma consulta genética (obrigatória, antes de uma amniocentese com fins genéticos) dos limites diagnosticáveis do programa".

A terceira condição requerida é o acesso ao fato. Este vem, na maior parte dos casos, através da seguinte seqüência, com algumas variações: ultra-sonografia, fetoscopia, amniocentese e retirada das vilosidades coriônicas.

A ultra-sonografia é o primeiro e indispensável meio de visualização do feto. Ela não só permite a determinação da época gestacional, a vitalidade do feto, a localização da placenta, uma eventual gemeralidade, a presença da lâmina de líquido amniótico e o acompanhamento de todas as outras operações, reduzindo assim as possíveis complicações, mas é utilizada também como um potente meio de diagnóstico das malformações fetais.

A fetoscopia, atualmente recém-saída da sua fase de experimentação, é um segundo meio que dá a visão direta do feto através de um finíssimo endoscópio introduzido no saco amniótico pela via transabdominal ou ainda transcervical. Sua utilização ainda é muito limitada, pelos riscos que comporta, mas é possível com esta via revelar eventuais malformações do feto, até as mínimas, e executar a retirada controlada — feita até agora com o sangue, substituindo neste caso a placentocentese — para um específico exame. Uma variante que se está introduzindo para a retirada do sangue fetal é a cordocentese.

A amniocentese representou, até dois ou três anos atrás, a via mais utilizada — e representa ainda hoje o método com menores problemas — para obter produtos ou células fetais que devem ser empregados para determinadas comprovações. Efetuada entre a 15.ª e 18.ª semana de gestação, mediante a introdução no saco amniótico, por via transabdominal, de uma conveniente agulha, permite a colheita por aspiração em seringa de uma quantidade desejada (cerca de 20 ml) de líquido amniótico, no qual se encontram em suspensão células de origem fetal.

A biópsia das vilosidades coriônicas foi introduzida mais recentemente em relação a amniocentese, por ser utilizada muitas semanas antes, para dispor de material fetal: é executada entre a 9.ª e 11.ª semana. As vilosidades coriônicas, alcançadas com um adequado cateter sob visualização ultra-sônica ou fetoscopia direta, são retiradas mediante convenientes pinças, ou por aspiração, numa quantidade aproximada de 20-30 mg.

A quarta condição exigida é a possibilidade de aplicar métodos laboratoriais adequados, a fim de que o diagnóstico seja feito de modo correto e rápido. Substancialmente são três os tipos de investigações hoje realizáveis.

Investigações citogenéticas: têm o objetivo de revelar a existência de alterações cromossômicas no feto. Esta pesquisa, depois de retirada do líquido amniótico, se faz com as células fetais nele contidas em boa quantidade, ainda que variável, compreendendo, sobretudo, células descamadas da pele e do aparelho gastrointestinal e urogenital do feto. Depois de ter feito a concentração mediante a centrifugação, em um pouco de líquido, vêm suspensas em garrafas ou cápsulas ou tubos contendo um adequado caldo de cultura e, oportunamente, copiadas, até que depois de 8-15 dias se obtêm os clones com um número suficiente de células em divisão. Procede-se então:

1) Ao acúmulo da metáfase, mediante o tratamento com um inibidor do processo mitótico.

2) À sua distensão — prévia tripsinização, se não se lhe quer examinar imediatamente *in situ* —, mediante um tratamento hipotônico, a fim de obter uma boa separação dos cromossomos.

3) O estiramento e a coloração dos cromossomos para a sua identificação.

Todo esse processo requer 12-13 dias completos.

Com métodos mais recentes, que ainda não deixaram a sua fase experimental, as células examinadas são as das vilosidades coriônicas. Estas, separadas cuidadosamente o mais possível do material decidual e endometrial de origem materna, são reduzidas a miúdos fragmentos, que vêm submetidos à tripsinização, se se deseja uma cultura a longo prazo, ou a um imediato tratamento inibidor e hipotônico, se se deseja fazer um exame citogenético direto. Este último procedimento não requer mais do que 5-7 horas.

Investigações bioquímicas: o seu objetivo é de identificar deficiências enzimáticas, que causam desordens metabólicas, ou a ausência de particulares proteínas com funções de importância fundamental para regular o desenvolvimento e o funcionamento do organismo; como, por exemplo, as várias cadeias de hemoglobina, os fatores da hemocoagulação e a alfa-fetoproteína. Obviamente os métodos específicos variam de enzima para enzima, de proteína para proteína. Todavia, em geral, as determinações enzimáticas se fazem sobre fibroblastos derivados de cultura de amniócitos ou de células das vilosidades coriônicas; e a pesquisa sobre proteínas, sobre estratos de células do sangue ou soro materno e/ou líquido amniótico. Com os métodos clássicos, as primeiras requerem um tempo médio de cerca de 2-5 dias; as segundas, cerca de 3-6 dias.

Investigações moleculares: há vários anos estão disponíveis novos tipos de técnicas fundamentadas sobre métodos da engenharia genética. Por meio de estudos do chamado polimorfismo de longitude dos fragmentos de restrição, evidenciados mediante a hibridização do DNA, com específica *sonde* marcada ou dos mesmos genes defeituosos mediante DNA complementar, ou oligopeptídeos contidos em lugares mudados ou em lugares normais, pode-se estabelecer indireta ou diretamente se o feto é ou não portador de um dado gene patogênico. A prova do estado patogênico não é a falta ou a variação quantitativa de um dado produto celular, mas a presença direta ou indiretamente demonstrada do gene patogênico. Este novo e mais radical tipo de diagnóstico, ao qual se está orientando também a patologia pré-natal, ainda que seja limitado somente a algumas doenças, as de caráter prevalentemente hematológicas, encontrará (provavelmente, não dentro de muito tempo, o procedimento preferencial para todas as doenças genéticas. Em 2-5 dias da retirada das células se poderá ter o diagnóstico desejado: basta, com efeito, para este tipo de exame, que o DNA esteja presente, ainda que um dado gene não se exprima.

É necessário reconhecer que a eficiência das técnicas, seja de acesso ao feto, seja de análise, não é muito elevada. Não se pode ainda deixar de chamar a atenção sobre os riscos que elas trazem consigo, os seus problemas e as perplexidades que levantam.[31]

O risco principal é representado pelas técnicas de acesso ao feto, enquanto podem aumentar a probabilidade de interrupção espontânea da gravidez. Pelo que se refere à amniocentese, o risco gira aproximadamente em torno de 1,5%, se se consideram — para uma maior uniformidade entre várias casuísticas — de qualquer modo ligado a ela, os abortos acontecidos entre a 17.ª e 21.ª semana de gestação. Mais elevados são os riscos da fetoscopia e/ou placentocentese, empregados sobretudo para a retirada do sangue.

31. A. CAO, M. FURBETTA, e coll., "Prenatal diagnosis of betathalassemia: Experience with 133 cases and the effect of fetal blood sampling on child development". *Annals of the New York Academy of Sciences* 344 (1980): 165-180. SPECIAL REPORT: "The status of fetoscopy and fetal tissue sampling", *Prenatal diagnosis* 4 (1984): 79-81. R. D. WILSON, W. A. HOGGE, M. S. GOLBUS, "Analysis of chromosomally normal spontaneous abortions after chorionic villus sampling", *Journal of Reproductive Medicine* 32 (1987): 25-27. CANADIAN COLLABORATIVE CVS-AMNICENTESIS CLINICAL TRIAL CROUP, "Multicentre randomised clinical trial of chorion villus sampling and amniocentesis", *The Lancet* 1 (1989): 1-6. G. G. RHOADS, L. G. JACKSON, S. E. SCHLESSELMAN e coll., "The safety and efficacy of chorionic villus sampling for early prenatal diagnosis of cytogenetic abnormalities", *The New Egland Journal of Medicine* 320 (1989): 609-617.

Para as duas primeiras, também em mãos de especialistas, as perdas fetais giram em torno de 6% (Cao e col. 1980), e os mesmos autores salientavam que tal incidência é "muito alta". Um informe do encontro do grupo internacional de fetoscopia, acontecido em São Francisco, em outubro de 1982 (Special Report, 1984) relatava também uma freqüência de perdas fetais antes da 28.ª semana de 4,4% nos casos de fetoscopia com retirada de sangue, de 8,8% (4:45) nos casos de biopsia cutânea e de 7,2% (43:598) nos casos de placentocentese. São ainda escassas as informações sobre a cordocentese.

A biopsia coriônica traz consigo também um risco sensível de perdas fetais. Sobre a sua importância, o debate continua. Um estudo de muitos estatísticos publicado de 1985 a 1987 indica que, variando de centros para centros de pesquisa, a freqüência de interrupção da gravidez seguida a retirada das vilosidades coriônicas no final da 20.ª ou 28.ª semana vai de 4% a 7%. Dados confirmados por Wilson e col. (1987) que, da análise dos resultados de 63 centros, obteve uma perda fetal total após a retirada no final da 28.ª semana de 4,1%; freqüência que, se se consideram só os centros de maior experiência, desce para 3,2%. Uma informação melhor se pretendeu ter organizando pesquisas, em nível nacional, seguida dos mais cuidadosos métodos estatísticos de amostragem e de elaboração dos dados. Os resultados completos, respectivamente no Canadá e nos Estados Unidos, foram publicados recentemente. Ainda que a apresentação e a análise dos dados deixem várias incertezas, é sobretudo as conclusões e o critério adotado para definir a relativa inocuidade ou segurança do método que deixa uma grande perplexidade. Em ambas as pesquisas se tem como critério a perda fetal global ("total losses: spontaneous and induced abortions and late losses", na pesquisa canadense; "combined losses: spontaneous and missed abortions, termination of abnormal pregnancies, still births, and neonatal death", na pesquisa americana). Tais perdas resultaram na pesquisa canadense 7,6% da amostra na qual foi feita a retirada das vilosidades coriônicas e 7,0% da amostra que foi feita logo a seguir à amniocentese; e na pesquisa americana resultou, respectivamente, 7,2% e 5,7%. Sobre a base deste critério, por causa da não significativa diferença entre as freqüências globais das perdas fetais observadas nas duas amostragens, os redatores do texto concluíram, sublinhando sobre este aspecto, a segurança substancial da técnica, não sensivelmente inferior a amniocentese. Todavia, este critério da perda fetal total não pode ser considerado suficiente e exato para estabelecer a segurança (safety) do método, isto é, a sua inocuidade a respeito do feto. De fato os dados mais

detalhados alcançados pela pesquisa americana permitem estabelecer que, se se consideram só os abortos espontâneos acontecidos depois da retirada das vilosidades coriônicas e depois da amniocentese até a 28.ª semana, a sua freqüência aumenta, respectivamente, para 3,4% (77:2278) e 1,0% (6:671), cuja diferença é altamente significativa (X^2 = 10.229; P 0.001). É, portanto, aceitável sobre a base de observação que, a perda fetal total é aproximadamente igual, qualquer que seja o método de retirada, parece ficar fora de discussão que a porção da perda fetal espontânea após a retirada das vilosidades coriônicas é maior que após a amniocentese, sobretudo se se considera que uma condição requerida para a retirada das vilosidades coriônicas era a plena vitalidade fetal vista ecograficamente.

Se o risco de dano ao feto merece consideração, a expectativa dos resultados é um dos problemas que mais preocupam.[32] O erro é possível. Refletindo sobre a casuística recolhida, em 8 anos de experiência de amniocentese junto aos Departamentos de Obstetrícia e de Ginecologia e das Ciências da Reprodução da Universidade da Califórnia, em Sãc Francisco , Golbus e os seus colaboradores (1979) reconheceram que, levando em consideração só os erros ocorridos entre os últimos 2000 casos, após longa experiência — transcorridos os primeiros 1000 —, eles já eram 6 (0,3%), ou seja, cerca de 1:300. A probabilidade de erros é significativamente maior do que esta quando o exame é conduzido sobre células das vilosidades coriônicas. Uma atenta análise da literatura indica principalmente — como era de esperar — que, nos exames das vilosidades coriônicas, o número de fetos nos quais é diagnosticado a presença de anormalidade cromossômica é, em média, de 4-5%; aproximadamente o dobro da freqüência de 2% encontrada no exame do líquido amniótico: estes dados que foram confirmados pela pesquisa canadense acima mencionada, onde essas freqüências são, respectivamente, 4,6% e 2,4%; mas, contrariamente a todas as outras estatísticas e, inexplicavelmente, não foram encontradas na pesquisa americana, onde os resultados são, respectivamente, 1,8% e 1,4%. Da mesma análise da literatura e da mesma pesquisa canadense emerge um outro dado: esquecendo os falsos negativos que vêm cada vez mais assinalados, os falsos positivos encontrados — isto é, os casos de discrepância pelos quais a aberração cromossômica observada nas vilosidades coriônicas não era confirmada por um

32. M. S. GOLBUS, W. D. LOUGHMAN, C. J. EPSTEIN, G. HALBASCH, J. S. STEPHENS, B. D. HALL, "Prenatal genetic diagnosis in 3.000 amniocenteses", *New England Journal of Medicine* 300 (1979): 157-163.

sucessivo exame feito após amniocentese, ou sobre o tecido fetal após o aborto, ou ao nascimento — está em torno de 2% se se refere ao total dos exames feitos, mas representa os 20 a 50% de todos os casos pelos quais é assinalada uma aberração. É esta uma das razões principais pelos quais os 10% das mulheres que se submetem à análise das vilosidades coriônicas — como menciona a pesquisa canadense — deva recorrer à amniocentese para completar o diagnóstico pré-natal.

Não é para esquecer a perplexidade que, algumas vezes, permanece no estabelecimento de uma associação entre a presença de algumas anomalias cromossômicas observadas durante o exame citogenético e o estudo de saúde do feto. É o caso, por exemplo, dos pequenos cromossomos supranumerários e dos mosaicos nos quais se emparelham linhas celulares com cariótipo diverso.[33]

Se propositalmente chamei a atenção sobre estes aspectos, é porque permitem pontualizar os problemas deontológicos e éticos que acompanham as aplicações destas técnicas de diagnóstico precoce de doenças genéticas. Todavia, vai claramente sublinhado que, na situação atual, o diagnóstico pré-natal tem essencialmente dois efeitos de real importância para a saúde pública. O primeiro é de dar uma tranqüilidade psicológica às gestantes e aos casais, que vivem — justamente — preocupados por causa dos riscos, que são sensivelmente elevados para a saúde dos seus filhos. Como já se referiu, cerca de 98% das gestantes procuram uma tranqüilidade a respeito dos vários riscos, e isto não é que seja só em benefício do feto: na realidade dos estudos relativos aos relacionamentos feto-mãe emerge que as condições psicológicas da mãe não podem deixar de refletir sobre o feto em desenvolvimento. O segundo é de estimular o empenho da medicina para encontrar novas vias para a vigilância e a terapia de tantas doenças já durante a primeira fase de desenvolvimento. Passos já foram dados na primeira direção, isto é, da vigilância em vista de um precoce tratamento. E as novas técnicas da engenharia genética dão boas esperanças — se correta e sabiamente empregadas — que se poderão somar, ainda muito precocemente durante o desenvolvimento, para corrigir as erradas

33. G. NERI, D. CAGIANO MALVEZZI, A. SERRA e coll., "Properties and significance of a small marker chromosome in amniotic fluid cells", *Clinical Genetics* 18 (1980): 253-256. P. STEINBACK, M. DJALALI, I. HANSMANN e coll., "The genetic significance of accessory bisatellited marker chromosomes", *Human Genetics* 65 (1983): 155-164. Y. ZHANG, K. L. GARVER, D. FLECKER, "Mosaicism of pseudomodaicism: the problem of hypermodal cells in amniotic fluid cells culture", *Prenatal diagnosis* 4 (1984): 99-108.

informações presentes num dado genoma, evitando assim as manifestações da doença. Ainda que isto pareça ser um programa ambicioso e futurista pelo qual se interessa a saúde pública, somos os únicos — junto com uma correta e responsável informação sanitária — que podemos, realmente, contribuir para favorecer um modo digno de viver do homem e da medicina.

Infelizmente, na mente de muitos técnicos e da maioria do público, a expressão "diagnóstico pré-natal" é sinônimo de "seleção fetal". Seleção para se realizar a todo custo sobre particulares categorias de pessoas, impedindo-lhes o nascimento, para evitar que a saúde pública seja deteriorada pela presença de indivíduos física e mentalmente debilitados. A tal seleção se quer dar o nome de "prevenção", em total contraste com o verdadeiro significado deste termo, o qual implica que não sejam postas as condições que possam determinar a cura de uma doença, e não a eliminação de um sujeito que de fato a tem, ou tem a condição, antes de nascer. É na realidade a atuação de um plano de eugenia negativa.

Se se quisesse analisar quais são as vantagens que poderá obter a saúde pública aplicando o diagnóstico pré-natal como meio seletivo, estas se manifestam por muitas razões realmente raras. Ao contrário, por alguns aspectos estritamente genéticos — como é bem demonstrado [34] — haverá uma piora, ainda que isto mude sensivelmente só com o passar de várias gerações. Através dessa seleção, de fato se acumulará genes patogênicos ou cromossomos alterados, os quais são reintroduzidos na população através dos heterozigotos com os quais vêm compensados os homozigotos ou os sujeitos genomicamente deficitários, que são eliminados. Como conseqüência, ainda que uma atuação extensa e rigorosa desta praxe seja útil para trazer um benefício sanitário imediato, não obstante com a perda de valores mais altos, esta se traduzirá na realidade num efeito disgenético para a população que se quer melhorar. A sombra de eugenia negativa se carregará ainda mais e mais de obscuridade.

34. A. G. MOTULSKY, G. R. FRASER, J. FELSENSTEIN, "Public health and long term genetic implications of intruterine diagnosis and selective abortion", *Birth Defects: Original Article Series* 7 (1971): 22-32. G. R. FRASER, "Selective abortion, gametic selection and the X chromosome", *American Journal of Medical Genetics* 24 (1972): 359-370, G. R. FRASER, "Genetic implications of antenatal diagnosis", *Annales de Génétique* 16 (1973): 5-10. A. SERRA, "Il neoconcepito alla luce degli attuali sviluppi della genetica umana", *Medicina e Morale* 24 (1974): 333-366.

1.6.2. *Nova embriologia e a "eugenia positiva"*

Uma parte mais atenuada da zona de sombra projetada pelo progresso da engenharia genética é representada pela possibilidade de *retocar* ou modificar o genoma humano. Obviamente a intenção desse tipo de manipulação é oferecer uma "melhor qualidade" de vida ao homem concreto e um melhor futuro à humanidade inteira. Trata-se de iniciar um programa de "eugenia positiva" para elevar o nível de bem-estar da espécie humana. Tudo isto até agora se prevê somente como uma possibilidade. É importante, porém, sublinhar que não se está de frente a uma mera possibilidade, mas diante de alguma coisa já atual. Demonstra-o o quanto já se fez e se está fazendo no campo animal, como fruto dos recentes progressos da embriologia.

A engenharia genética aplicada às celulas germinativas ou ao zigoto será um passo indispensável para alcançar o objetivo de modificar de modo estável o genótipo e, conseqüentemente, o fenótipo de uma determinada pessoa e de perpetuar este novo genótipo nos seus descendentes. Isto foi possível nos mamíferos somente nos últimos 15 anos, quando novas técnicas embriológicas permitiram a produção e o desenvolvimento dos embriões *in vitro*, a sua manipulação e a sua transferência *in útero* das fêmeas pseudográvidas para posterior diferenciamento e crescimento.[35] Em torno de 1980, já estavam preparados os embriologistas e os geneticistas para a técnica de microinjeção dos genes em um dos pronúcleos dos ovos recém-fecundados. Nos anos sucessivos, pesquisas feitas por outros cinqüenta grupos de pesquisadores demonstraram de modo inequívoco, sobre a base de observações feitas sobre vários milhares de ratinhos, coelhos, ovelhas e suínos derivados do desenvolvimento daqueles ovos transformados — são por isso chamados "transgênicos" —, que os genes inseridos eram capazes de exprimir-se e manifestar a sua presença ainda no fenótipo.[36] Da análise de outro

35. D. C. KRAEMER, C. T. MOORE, M. A. KRAMEN, "Baboon infant produced by embryo transfer", *Science* 192 (1976): 1246-1247. NEW D.A.T., "Whole embryo culture and the study of mammalian embryos during organogenesis", *Biological Review* 53 (1978): 81-222. G. MORRIS, "Growing embryos *in vitro*", *Nature* 278 (1979): 408. G. E. SEIDEL Jr., "Superovulation and embryotransfer in cattle", *Science* 211 (1981): 351-358. L. T. CHEN, Y. C. HSU, "Development of mouse embryos *in vitro:* preimplantation to the limb and bud stage", *Science* 218 (1982): 66-68.

36. J. W. GORDON, F. H. RUDDLE, "Integration and stable germ line transmission of genes injected into mouse pronuclei", *Science* 214 (1981): 1244-1246. J. B. GURDON, D. A. MELTON, "Gene transfer in amphibian eggs and oocytes", *Annual Review of Genetics* 15 (1981): 189-228. G. MINITZ,

grupo de setenta genes transferidos e dos animais transgênicos assim obtidos surgiram alguns dados que devem ser, aqui, pelo menos mencionados, para uma avaliação da eficiência das novas técnicas.

1) A expressão dos "transgenes" aparece nos 25% dos nascidos. Isto significa que os transgenes não são integrados em todos os ovos-células transferidos que, implantados numa mãe substituta, chegam ao termo.

2) Em geral, quando acontece a integração, todas as células derivadas do zigoto possuem os transgenes.

3) Os genes integrados no genoma hóspede são de ordinário, mais de um e, em tal caso, um vizinho ao outro.

4) O cromossomo ou os cromossomos e os lugares cromossômicos, nos quais os transgenes se introduziram são casuais.

5) Os transgenes, em geral, são transmitidos às sucessivas gerações.

6) Os genes que se exprimem normalmente num só tipo de célula, nos animais transgênicos se exprimem predominantemente, ainda que não exclusivamente, neles mesmos; a sua expressão quantitativa, que em muitos casos supera aquela normal, varia nos di-

"Genetic engineering in laboratory mammals" in C. CHAGAS, *Modern biological experimentation,* Pontificia Academia Scientiarum, Tip. Poliglotta, Città del Vaticano 1984, pp. 25-40. J. W. GORDON, F. H. RUDDLE, "DNA-mediated genetic transformation of mouse embryos and bone marrow — a review", *Gene,* 1985, pp. 121-136. H. E. GRUBER, K. D. FINLEY e coll., "Retroviral vector-mediated gene transfer into human hematopoietic progenitor cells", *Science* 230 (1985): 1057-1060. A. BERNSTEIN, J. E. DICK e coll., "Genetic engineering of mouse and human stem cells". *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 51 (1986): 1083-1091. S. F. YU, T. VON RUDEN e coll., "Self-inactivating retroviral vectors designed for transfer of whole genes into mammalian cells". *Proceedings of the National Academy of Science USA* 83 (1986): 3194-3198. G. KELLER, E. F. WAGNER, "Efficient expression of foreign genes in mice reconstituted with retrovirus-infected bone-marrow cells", *Cold Spring Harbor Symposia in Quantitative Biology* 51 (1986): 1053-1058, R. D. PALMITER, R. L. BRINSTER, "Germ line transformation of mice", *Annual Review of Genetics* 20 (1986) 465-499. P. SORIANO, A. CONER, R. C. MULLIGAN, R. JAENISCH, "Tissue specific and ectopic expression of genes introduced into transfenic mice by retroviruses", *Science* 234 (1986): 1409-1413. K. R. THOMAS, M. R. CAPECCHI, "Introduction of homologous DNA sequences into mammalian cells induces mutations in the cognate gene", *Nature* 324 (1986): 34-38. B. HOGAN, J. WILLIAMS, "Integration of foreign genes into the mammalian germ-line: genetic engineering enters a new era", *Nature* 294 (1987): 9-10. D. J. PORTEUS, "Chromosome mediated gene transfer: a functional assay for complex loci and an aid to human genome mapping", *Trends in Genetics* 3 (1987): 177-182.

versos sujeitos, sugerindo que esta é influenciada ou pela posição nos cromossomos ou pelo número dos genes inseridos.

7) O mesmo acontece para os genes que normalmente se exprimem em vários tipos celulares.

8) A expressão dos transgenes é ativada no tempo apropriado do desenvolvimento, de modo coordenado com o correspondente gene endógeno.

9) A amplificação da expressão de um dado gene, que traz uma aparição mais precoce ou um aumento do produto, pode ter conseqüências fisiológicas, como no caso do gene do hormônio do crescimento ou do fator de regulação do crescimento, que são capazes de dar ratinhos transgênicos de dimensões até duas vezes maiores que o normal.

10) A integração do transgene no genoma do ovo-célula fertilizado pode provocar as mutações chamadas "insercionais", a cuja freqüência varia entre 7-10%: de 10 mutações examinadas, 8 tinham provocado letalidade embrionária antes ou depois do implante; e de uma se pode definir que o gene mutato era do colágeno alfa 1 (I), seguido à inserção do transgene na primeira porção informativa de dito gene; e duas determinaram malformações das articulações porque a inserção aconteceu numa região do cromossomo 2, precedentemente identificada como sede de genes importantes para a regulação do seu desenvolvimento.

Enquanto estávamos recolhendo estes importantes dados, apareceram os primeiros trabalhos que provam, de modo indiscutível, tanto a integração estável dos genes exógenos no genoma hóspede, quanto a sua expressão e a sua transmissão aos descendentes. A referência a três desses trabalhos, [37] de particular significado histórico no desenvolvimento dessas técnicas, dará uma idéia das metas alcançadas e das possibilidades por elas oferecidas. Em 1981, Wagner e Hoppe microinjetaram em cada um dos 211 ovos de ratos fecundados 20000 cópias do gene que controla a produção da cadeia beta da hemoglobina do coelho. Os embriões desenvolvidos foram

37. T. E. WAGNER, P. C. HOPPE e coll., "Microinjection of a rabbit beta-globin gene into zygotes and its subsequent expression in adult mice and their offspring", *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 78 (1981): 6376-6380. R. D. PALMITER, R. L. BRINGSTER e coll., "Dramatic growth of mice that develops from eggs microinjected with metallothionein-growth hormone fusion genes", *Nature* 300 (1982): 611-616. R. E. HAMMER, R. D. PALMITER, R. L. BRINGSTER, "Partial correction of murine hereditary growth disorder by germline incorporation of a new gene", *Nature* 371 (1984): 65-67.

transferidos para 21 ratas de aluguel. Destas, 11 engravidaram, e dos 46 ratinhos que nasceram 5 produziam a cadeia beta do coelho, como fizeram depois também os descendentes desses 5. Mais impressionantes foram os resultados publicados por Palmier e colaboradores em 1982. Eles haviam injetado em ovos fecundados de ratos 600 cópias do gene do hormônio do crescimento de rato. Dos embriões transferidos para úteros de alguel, 21 nasceram, e desses 7 tinham o novo gene. Todos, dada a maior quantidade de hormônio produzido sob o controle do gene do rato, alcançaram dimensões muito superiores às normais; e assim aconteceu também com a metade dos descendentes, como se tivessem guardado cada vez que o gene fosse integrado num cromossomo. A terceira experiência representa a primeira tentativa de um geneterapeuta através da linha germinal. Em 1984, Hammer e colaboradores, após fecundação *in vitro* entre gametas procedentes de camundongos anãos por defeito de um gene, do qual depende a regulação da produção do fator de crescimento — defeito semelhante àquele que provoca uma forma de nanismo no homem —, tinham microinoculado nos zigotos formados milhares de cópias de gene normal capazes de controlar a produção do hormônio de crescimento. Se o gene exógeno não estivesse sido integrado, todos os camundongos no nascimento deveriam permanecer anãos; entretanto, alguns deles, nos quais se pode demonstrar que a integração do gene exógeno aconteceu, cresceram normalmente; pelo contrário, como a quantidade produzida de hormônio era elevada, as suas dimensões eram 3 vezes maiores do que a dos irmãos anãos e ainda superior à média normal.

Estes primeiros dados são atualmente multiplicados. Entre os mais recentes destacamos [38] aqueles de Constantini e colaboradores (1986), os quais impediram nos camundongos o desenvolvimento de grave anemia, por defeito de síntese das cadeias beta da hemoglobina, mediante a microinoculação de gene beta normal em ovos de camundongo fecundados, os quais, no desenvolvimento sem este tratamento, teriam nascido sujeitos afetados pela doença; e aqueles de Hooper e colaboradores (1987) e de Kuehn e colaboradores

38. F. COSTANTINI, K. CHADA, J. MAGRAM, "Correction of murine Beta-thalassemia by gene transfer into the germ line", *Science* 233 (1986): 1192-1194. M. HOOPER, K. HARDY e coll, "HPRT-deficient (Lesch-Nyhan) mouse embryos derived from germ line colonization by cultured cells", *Nature* 326 (1987): 292-295. M. R. KUEHN, A. BRADLEY, E. J., ROBERTSON, M. J. EVANS, "A potencial animal model for Lesch-Nyhan syndrome through introduction of HPRT mutations into mice", *Nature* 326 (1987): 295-298.

(1987), os quais conseguiram preparar, com procedimento de quimerização, camundongos afetados pela doença de Lesch-Nyhan, utilizados como modelos experimentais para os estudos de geneterapia dessa doença no homem.

É portanto plenamente confirmado tudo o que Wagner e Hoppe tinham escrito no final dos seus trabalhos: "Não é prematuro sugerir que atualmente é possível uma precisa modificação da constituição genotípica e fenotípica de um dado animal". Não obstante, os proféticos porquês, isto pode ser feito também no homem sadio, e enfeita a prospectiva de uma "nova eugenia", embora ainda hoje de uma forma muito tímida. É verdadeiro que, oficialmente, não se consentiu conduzir experiências desse gênero sobre embriões, humanos, tampouco visando uma geneterapia. Todavia, não passará muito tempo para que isto seja permitido ou seja feito, como foi feito, antes de todo consenso, todas as experiências que conduziram à produção dos embriões humanos *in vitro*.

Esta eventualidade aumenta ainda mais a sombra das publicações de dados, que vão demonstrando a possibilidade de produzir sujeitos de uma dada espécie com o mesmo genoma ("clonação") ou sujeitos híbridos com dois ou mais genomas ("quimerização"). Extraordinários são os resultados obtidos independentemente por Modlinsky e por Illmensee e Hoppe em 1981.[39] Estes últimos de 363 ovos de camundongos, nos quais foram microinoculados núcleos de células da massa celular interna de outros embriões geneticamente contrastantes, conseguiram fazer crescer *in vitro* 46 embriões até o estágio de blastocistos de 50-80 células, e destes, 16 foram implantadas em fêmeas pseudográvidas para levá-los a termo. Os três que nasceram, dois machos e uma fêmea, possuíam todas as características fenotípicas do sujeito do qual provinha o núcleo doador. Características que se transmitem aos seus descendentes, sendo estes perfeitamente férteis. Ainda que persistam algumas perplexidades sobre as interpretações destes resultados, parecia, porém, aberta também aos mamíferos a via da clonagem, isto é, a produção de indivíduos com uma idêntica informação genética. Sucessos mais definitivos apóiam aqueles alcançados por Willadsen.[40] Ele obteve ovelhas e vitelos totalmente normais, mediante a inserção de cada

39. K. ILLMENSEE, C. HOPPE, "Nuclear transplantation in Musculus: development of potencial of nuclei from preimplantation embryos", *Cell* 23 (1981): 9-18.

40. S. M. WILLADSEN, "Nuclear transplantation in sheep embryos", *Nature* 320 (1986): 63-65. J. L. MARX, "Cloning sheep and cattle embryos", *Science* 239 (1988): 463-464.

blastômero — derivados do embrião com 8-16 células — em ovos não-fertilizados e enucleados, seguidos de transferência dos blastócitos formados e bem organizados para fêmeas nutrícias para dar seqüência ao desenvolvimento.

Todavia, a produção de "quimeras" nos mamíferos é atualmente considerada um método ordinário para a pesquisa da embriologia e genética.[41] Através de várias técnicas se colocam juntos blastômeros ainda totipotentes ou grupos de células dos primeiros estágios dos embriões de diversas origens e, também, de diferentes espécies; e, em adequadas condições, eles se reassociam e se integram, permitindo o desenvolvimento de um sujeito (quimera) que exprimirá características dos sujeitos de origem.

Não é este o lugar para difundir-se mais longamente supostas tentativas de superar certas barreiras que pareciam até hoje infranqueáveis. É necessário ainda chamar a atenção, porque cada êxito neste campo aumentará notavelmente a possibilidade de modificar os genomas e de construir outros novos. É próprio nesta situação que se pergunte: somente o homem deve ser excluído de toda tentativa e avanço da ciência neste sentido?

2. A "EMBRIOGÊNESE HUMANA"

A Embriotecnologia começou a ser aplicada ao homem no ano de 1969, com trabalhos definitivos sobre a fertilização dos *oócitos* humanos *in vitro* por parte de Edwards e seus colaboradores no laboratório de Fisiologia da Reprodução da Universidade de Cambridge.[42] Dos 56 *oócitos* retirados do tecido ovariano conservados em líquido folicular ou em meio de cultura inseminados com uma suspensão de espermatozóides, 18 fertilizaram como se podia julgar

41. M. S. STERN, "Chimera obtained by aggregation of mouse eggs with rat eggs", *Nature* 243 (1973): 472-473. R. GARDNER, A. J. MUNRO: "Successful construction of chimaeric rabbit", *Nature* 250 (1974): 408. A. McLAREN, *Mammalian chimeras*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976. J. ROSSANT, W. I. FRELS, "Interspecific chimeras in mammals", *Science* 208 (1980): 419-421. G. KOLATA, "Tracking genes in developing mice", *Science* 215 (1982): 44-48.

42. R. G. EDWARDS, D. BAVISTER, P. C. STEPTOE, "Early stage of fertilization *in vitro* of human oocytes matured *in vitro*", *Nature* 221 (1969: 632-635, R. G. EDWARDS, P. C. STEPTOE, J. M. PURDY, "Fertilization and cleavage *in vitro* of preovulation human oocytes", *Nature* 227 (1970): 1307--1309. P. C. STEPTOE, R. G. EDWARDS, J. M. PURDY, Human blastocysts grown in culture", *Nature* 229 (1971): 133.

pelos pronúcleos neles presentes e da expulsão do segundo glóbulo polar. Em novembro de 1970, com o aperfeiçoamento da técnica, estes mesmos autores tiveram êxito ao conseguir o desenvolvimento do óvulo fertilizado até o estado de 4, 8, 16 células. Em janeiro de 1971 obtiveram a formação de dois blastocistos aparentemente normais. Ao darem a comunicação, eles escreveram: "O último passo para se dar, quando se conhecerá mais sobre o desenvolvimento embrionário, será repor o embrião na mulher, para que implante e cresça até o término, e nasça naturalmente". E este passo não falhou. Fez ele mesmo em primeiro lugar operando junto com o ginécologo Stepoe. Em julho de 1978 nascia Louise Brown, a primeira menina que fora concebida "in vitro", transferida para o útero de sua mãe, e que se desenvolveu até o fim do parto. Agora, a concepção humana em *proveta* tornou-se um dado de fato na história da reprodução humana. Várias centenas de centros estão empenhados e seu número está crescendo em ritmo acelerado. Estão tentando o mesmo objetivo várias sociedades, entre as quais a "American Fertility Society of Assisted Alternative Reprodutive Technology" e "Il Group d'Etudes de la Fécondation *in vitro* en France" (GEFF), que em conjunto operam neste campo. As finalidades — tirando os abusos aos quais se estão chegando mas, socialmente, em boa parte ao menos, reprovadas — são essencialmente duas: substituição do processo natural da reprodução nos casos de infertilidade e a pesquisa científica.

2.1. Fertilização "in vitro" e medicina

O desenvolvimento desta tecnologia ocorreu sob a pressão de uma crescente solicitação de ter filhos, por parte de casais estéreis, esterilidade causada, sobretudo, pela oclusão tubárica ou por defeito da espermatogênese.

Pode-se hoje dar um esquema geral das etapas através das quais se procede. Na primeira fase se induz na mulher, já oportunamente selecionada por suas condições plenas de êxito, uma "superovulação". Tratando-a do 2.°—5.° dia até o 9.° do ciclo menstrual com remédios, tais como o clomifene (substância sintética não-esteróide com atividade estimulante da maturação ovular semelhante àquela do hormônio luteotrófico ou LH) e/ou com hormônios, como o gonadotrofina coriônica humana (HCG), ou segundo diversos outros protocolos, induz-se a maturação mais ou menos contemporânea de mais óvulos. Assim que, ao exame ecográfico, se observa o aumento do volume de um ou mais folículos, a paciente se inter-

na no hospital e se inicia a segunda fase. Com repetidas dosagens da gonadotrofina se combina o momento mais favorável, variável de pessoa para pessoa, para a coleta dos oócitos, ainda na fase preovulatória. Vem agora em seguida a retirada, laparoscopicamente, por via abdominal, ou também por via transvaginal, aspirando, depois da picada do folículo mediante agulha adequala, os oócitos mais próximos da ovulação com o próprio líquido folicular. A estas duas fases, nas quais operam os ginecologistas, segue a terceira fase na qual entram a ação dos biólogos. Os oócitos retirados vêm colocados com o próprio líquido folicular por um período de 2 a 15 horas, a segunda do estágio maturado, em adaptado "terreno de fertilização", de onde chega a maturação emitindo o primeiro glóbulo polar, minúscula célula contida em seguida à redução meiótica de 23 cromossomos. Paralelamente à preparação da mulher e à retirada do óvulo, examina-se o líquido seminal que será utilizado para a fecundação e prepara-se uma suspensão límpida dos espermatozóides oportunamente tratados para que cheguem à sua capacitação. [43]

Neste momento, opera-se a fertilização: os oócitos são colocados, cada um deles separadamente, em uma pequena cápsula ou proveta imersos em uma gota do próprio meio que vem recoberta de uma gota de óleo de vaselina para impedir a evaporação; a esta se junta uma microgota da suspensão fecundada contendo de 10.000 a 100.000 espermatozóides, e tudo é deixado por 2 a 24 horas a uma temperatura de 37.°C. Por ser esta a técnica mais difundida, são tentados métodos de fecundação com um só espermatozóide, utilizando sobretudo em casos de infertilidade por grave oligospermia ou asternospermia. Inicia agora o processo da fusão dos gametas. Logo que esta é realizada, tudo se processa regularmente, segue-se a expulsão do segundo glóbulo polar e a compa-

43. R. G. EDWARDS, J. M. PURDAY, *Human conception "in vitro"*, Academic Press, Londres, 1982, R. G. EDWARDS, *"In vitro fertilization and* embryo replacement", *Annals of the New York Academy of Science* 442 (1985): 1-22. R. FRYDMAN, R. G. FORMAN, J. BELAISCH-ALLART, A. HAZOUT, J. D. RAINHOURN, N. FRIES, J. TESTART, "Improvement in ovarian stimulation for *in vitro* fertilization" in H. W. JONES, C. SCHRADER, *"In vitro* Fertilization and other assisted reproduction", *Annals of the New York Academy of Sciences* 541 ,1988): 30-36. P. DELLENBACH, I. NISAND, L. MOREAU e coll., "The transvaginal method for oocyte retrieval: an update of our experience (1984-1987)". *Annals of the New York Academy of Science* 541 (1988): 111-124. J. W. GORDON, "Use of micromanipulation for increasing efficiency of mammalian fertilization *in vitro", Annals of the New York Academy of Sciences* 541 (1988): 601-613. L. METTLER, K. YAMADA, A. KURANTY, H. W. MICHELMANN, K. SEMM, "Microinjection of spermatozoa into oocytes", *Annals of the New York Academy of Sciences* 541 (1988): 591-600.

nhia desta célula inicial de um novo ser, dita "zigoto", na qual evidentes no espaço de 10 a 20 horas duas pequenas massas, ditas "pronúcleos", cada uma contendo os respectivos 23 cromossomos. Descartados, agora, os zigotos que não se acasalaram regularmente. aqueles conservados bons vêm a ser transportados para um "meio de crescimento" em pequeníssimas provetinhas de plástico. Nestas, conservados a 37.ºC por 2 ou 3 dias, vem a primeira divisão celular de 4 a 16 células. Agora mais uma vez tudo é colocado sob controle e os embriões considerados aptos, em número em torno de 3 a 6, são colocados à disposição do ginecologista para a transferência ao útero, enquanto aqueles que sobram passam a ser congelados por crioconservação. Os ginecologistas procedem agora à última fase: tomam bastante cuidado para que a época da transferência seja bem sincronizada com a preparação fisiológica do útero; assim aspiram os embriões preparados para a transferência e, mediante cateter, os introduzem no útero por via transcervical. [44]

As crianças nascidas através desse resultado são milhares: cerca de 5.000, segundo estatísticas muito aproximadas, até o fim de 1987. Aqui se pode, todavia, como é nosso dever perguntar sobre novas técnicas, qual sua eficiência e qual o critério custo-benefício na sua aplicação.

Na apresentação do volume das Atas do III Congresso Internacional sobre a "Fecundação *in vitro* e Embriotransferência", realizado em Helsink, em maio de 1984, lemos: "A fertilização *in vitro* (IVF) tornou-se um método eficiente e amplamente adotado para ajudar os casais estéreis a conceber um filho. Por outro lado, esta técnica ofereceu esperanças e trouxe um amplo conhecimento dos primeiros fenômenos do processo da reprodução. Na realidade, a fertilização humana *in vitro* já abriu a porta para uma revolução da reprodução e tem estimulado bizarras e públicas especulações sobre as conseqüências que podem aparecer... Nós acreditamos que a fecundação humana *in vitro* chegou para ficar, a despeito de todas as dúvidas de ordem ética, moral e legal que suscitam. É importante observar que se os resultados são vistos com olhos rigorosamente científicos, parece difícil aceitar que se trata de um método 'eficiente' e que abra novas esperanças.' " Uma análise objetiva dos dois grupos de dados bastante recentes confirmam-no. O primeiro grupo recolheu os resultados de 65 dos 200 centros mais avançados, aos quais foram enviados, pelos organizadores do Con-

44. M. SEPPALA, R. G. EDWARDS, "Preface" in M. SEPPALA, R. G. EDWARDS (eds.) *"In vitro" Fertilization and Embryo Transfer*, The New York Academy of Sciences, Nova Iorque, 1985, p. 1.

gresso, um questionário.[45] Eis os dados mais significativos: até janeiro de 1984, foram recolhidos e fecundados 24802 oócitos; 14585 começaram o desenvolvimento; foram realizados 7993 transferências para o útero; 3321 com um só embrião; 4472 com 2-6 embriões; foram iniciadas 1369 gravidezes, isto é, 17,1% das transferências realizadas; destas, 628 foram interrompidas por aborto espontâneo; 600 chegaram a termo. Juntando-se a estes 600, 56 que ainda não tinham nascido no momento da pesquisa, e tendo presente que 24% dos nascidos eram casais gêmeos, trigêmeos ou quadrigêmeos, somente 523 sobre um total de 7793 mulheres nas quais se podia fazer a transferência, isto é, 6,7% tinham podido satisfazer seu próprio desejo de ter um filho através deste processo. Por outro lado, o número total de perda com os embriões chegava a 13929 sobre 14585, ou seja, 99,5%.

O segundo grupo de dados é tirado de uma pesquisa publicada em 1988 na "American Fertility Society", cujos dados refletem o período de 1985 e 1986, recolhidos do Registro Nacional dos Estados Unidos sobre a IVF/ET (*In vitro* Fertilization/Embryo-Transfer).[46]

Limitando-se àquela mais completa de 1986, compreendendo os dados de 41 clínicas, observa-se que um número médio de 3 embriões foi transferido em 2864 mulheres preferidas sobre 3055, que tinham rápido ciclo de estimulação; o número de gravidezes clínicas obtidas nessas mulheres foi de 485 (16,9%); enquanto o número de nascimentos foi de 311 (10,8%).

Como se vê, os dados dos dois grupos combinam entre si. Com muita objetividade, Marrs, presidente do grupo de estudos, ao comentar os resultados recolhidos no Registro dos Estados Unidos escrevia: "A informação aqui contida é crítica para um aprofundamento da parte da comunidade médica e útil para o público para que se compreenda melhor o problema ao menos do êxito que persiste nesta tecnologia. Uma pesquisa análoga da "Voluntary Licencing Authority" (VLA), instituto do governo inglês, seguiu o "Relatório Warnock para a Fertilização *in vitro*" comentando o pouco sucesso obtido ainda em 1986, fazia notar que isto era uma

45. M. SEPPALA, "The world collaborative report on *in vitro* fertilization and embryo replacement: current state of the art in January 1984", *Annals of the New York Academy of Sciences* 442 (1985): 558-563.

46. MEDICAL RESEARCH INTERNATIONAL — THE AMERICAN FERTILITY SOCIETY SPECIAL INTEREST GROUP, "*In vitro* fertilization/embryo transfer in the United States: 1985 and 1986 results from the National IVF/ET Registry", *Fertility and Sterility* 49 (1988): 212-215.

prova que a fertilização *in vitro* torna-se uma forte fonte de grandes esperanças desiludidas". [47] Desilusões que se estendem ainda a um pequeno grupo de mulheres que possuem um início de gravidez clinicamente correto. Dois recentes relatórios, [48] um compreendendo os resultados de 55 centros de todo o mundo e o outro de 14 centros australianos e um neozelandês, indicam agora que entre o grupo de grávidas clinicamente normais há de 22 a 25% de abortos espontâneos e 5% de gravidezes ectópicas, e mais, como se exprime o relatório australiano, uma "disturbingly increased" e mortalidade pré-natal com taxas significantemente superiores às das populações em geral.

A constatação da notável ineficiência desta técnica e do desproporcional relatório custo-benefício dessa implicação na prática clínica, mas também outras considerações de ordem deontológica e ética — entre os quais não pode ser descurada a negativa e grave repercussão psicológica sobre a grande maioria das pacientes, as quais vêem frustradas suas expectativas — foram conduzidas a novas orientações. De um lado o desenvolvimento de outras técnicas, entre as quais merece particular menção a indicada com a sigla GIFT (Gamete Intrafallopian Transfer), da qual se fala profusamente em outro volume; por outro lado, fez-se mais forte a pressão para obter o consenso público a respeito da pesquisa sobre embriões com o objetivo de melhorar a eficiência da mesma técnica.

2.2. Fertilização "in vitro" e pesquisa

A fertilização *in vitro*, em realidade, foi orientada decisivamente em outra direção àquela da pesquisa. É quase natural na mentalidade do cientista que um produto assim tão precioso como o embrião humano deve ser utilizado não só com objetivos clínico-terapêuticos, mas também como pesquisa. Edwards, [49] o estudioso mais autorizado neste campo, introduziu em 1982 esta nova perspectiva, e, ilustrando a sua motivação, escrevia: "Logo a estimulação ovariana permitirá ter três, quatro ou mais embriões: dois se-

47. EDITORIAL, More embryo research?, *Nature* 333 (1988): 194.

48. P. A. L. LANCASTER, "Congenital malformations after *in vitro* fertilization", *Lancet* 2 (1987): 1392. J. COHEN, M. J. MAYAUX, M. L. GUIHARD-MOSCATO, "Pregnancy outcomes after *in vitro* fertilization", *Annals of the New York Academy of Sciences* 541 (1988): 1-6. D. M. SAUNDERS, M. MATHEWS, P. A. L. LANCASTER, "The Australian IVF Register: Current research and future role", ibid., 1988, pp. 7-21.

49. R. G. EDWARDS, "The case of studying embryos and their constituent tissues *in vitro*" in R. G. EDWARDS, J. M. PURDAY (eds.), *Human conception "in vitro"*, Academic Press, Londres, 1982, pp. 371-388.

rão transferidos para as mães e os outros dois poderão ser estudados *in vitro*". E continuava, obviamente prevendo a possibilidade de utilizá-los para a pesquisa: "Não há dúvidas de que num futuro próximo poderemos fazer crescer o embrião até o estado pós-implantado".

Em maio de 1982, o relato de uma comissão especial convocada pela Medical Researh Council [50] para exame dos problemas conhecidos com esta perspectiva trazia, entre outras, a seguinte conclusão: "Uma pesquisa cientificamente válida implica em processos e produtos de fertilização *in vitro* entre gametas humanos eticamente aceitos e deverá haver prosseguimento, sob a condição de que seja transferido para o útero o embrião que resultasse de tais experiências". Como observava explicitamente, Beardsley, comentando após uma semana este relato, via que a mesma revista na qual tinha sido publicado com aquela fórmula, vinha também uma aprovação qualificada para seguir as experiências sobre embriões humanos obtidos mediante fertilização *in vitro*. Era também lógico prever que, num futuro próximo, a experiência terá alcançado o embrião bem além do estado de implante, também se isto fosse excluído da comissão. Deixava-o entrever claramente um editorial da importante Revista científica "Nature", [51] na qual se davam sugestões na citada "Comissão Warnock" para o estudo da fertilização humana e embriologia. Ali se dizia: "A questão mais difícil é se os embriões humanos vitais podem ser utilizados para estudos embriológicos. A comissão deveria dizer que sim, mas também fixar um tempo limite para o crescimento do embrião humano em cultura correspondente ao tempo normal de implante, recomendando que este limite será somente quando as experiências em animais mostrarem que os embriões têm alguma coisa para pedir". Era bem evidente que os embriologistas humanos e os fisiologistas da reprodução tinham já agora, e terão ainda mais hoje, de perguntar não poucas coisas! Nenhuma dúvida há, portanto, que as pesquisas sobre embriões humanos concebidos *in vitro* estão já sendo feitas e se tentará protelar pelo tempo de desenvolvimento bem além daquele do implante. O mesmo Edwards, em uma recentíssima relação na Pontifícia Academia da Ciência, [52] com muita clareza e honesti-

50. MEDICAL RESEARCH COUNCIL, "Research related to human fertilization and embryology", *British Medical Journal* 285 (1982): 1480.

51. EDITORIAL, "Britain's test tube babies", *Nature* 298 (1982): 408.

52. R. G. EDWARDS, "The ethical, scientific, medical implications of human conception *in vitro*" in C. CHAGAS (ed.), *Modern biological exoerimentation*, Pontificia Academia Scientiarum, Città del Vaticano 1984, pp. 193-249.

dade afirmou: "Em alguns laboratórios, oócitos pré-ovulados foram colhidos em mulheres conscientes, que não eram estéreis. Estes oócitos são recolhidos e fertilizados *in vitro* sem nenhuma intenção de transferir esses embriões para o útero: são apenas usados com o objetivo de pesquisa, para estudos esperimentais ou de observação. E os embriões não são embriões de reserva, que se fazem nas clínicas e com que se tratam a infertilização mediante a concepção *in vitro*, porque estes são utilizados de modo semelhante aos embriões animais usados na pesquisa". Também sublinhava ter ele mesmo feito crescer e estudado um embrião humano *in vitro* no 9.° dia da fertilização.

Tudo aquilo acontecia pela primeira vez e a Comissão Warnock preparou o seu relatório para apresentar ao Governo para uma legislação sobre a matéria. Relatório [53] no qual só por razões de tranqüilidade pública se propõe que o 14.° dia seja aquele no qual o embrião usado na experiência deva ser definitivamente sacrificado. No capítulo XI, que se refere às solicitações científicas, depois de ter claramente afirmado que "biologicamente não é possível identificar um simples estado no desenvolvimento do embrião, por outro lado um embrião *in vitro* não deverá ser considerado vivo", e prosseguia: "Todavia, é conveniente que esta área esteja ligada a uma precisa decisão para tranqüilizar a ansiedade pública". E a decisão da maioria, sobre a qual se buscará o Parlamento para legislação, foi — por contraste das opiniões — que "a pesquisa pode ser conduzida sob qualquer embrião resultante da fertilização *in vitro*, qualquer que seja sua origem", mas só "ao término do 14.° dia depois da fertilização". Essas pesquisas terão um amplo alcance. Uma série de inúmeras possibilidades de estudos morfológicos, citogenéticos e bioquímicos sobre os embriões pré-implantados permitirão conhecer a melhor condição de fecundidade dos gametas e os mecanismos da citodiferenciação inicial, e o rol das especificações dos componentes moleculares no implante. Conhecer tudo que terá não só importância como enriquecimento científico, mas também na prática clínica, porque levarão a aumentar a probabilidade do sucesso de uma concepção *in vitro*, ou do implante nos casos de concepção ordinária. Estudos análogos sobre embriões no período pós-implantação, ao menos até o 14.° dia, fornecerão informações precisas sobre os fatores também envolvidos no estado inicial da organogênese, sobre os indutores e mecanismos das dife-

53. DEPARTMENT OF HEALTH AND SOCIAL SECURITY, *Report of Committee of inquiry into human fertilization and embriology*, Her Majesty's Stationary Office, Londres, 1984.

renças entre os organismos, em particular do sistema neural e hemopoiético, sobre o controle genético das diferenças, sobre os efeitos das várias formas de equilíbrio cromossômico e dos agentes teratogênicos ou de outras substâncias do crescimento e desenvolvimento embrionário. Particular atenção merecem dois campos de pesquisa neste momento. O primeiro é endereçado a individualizar nos embriões produzidos *in vitro* eventuais erros genéticos e evitar a implantação; para identificação do sexo e facilitar a seleção; para desenvolver métodos de geneterapia cuja eficácia será naturalmente tanto maior quanto mais precoce. É óbvio que nos dois primeiros casos será necessário recolher um pequeno número de células do embrião e fazer crescê-lo para poder executar os exames desejados. Neste ínterim, a parte restante será congelada para implantá-la, ao menos, com base nos resultados obtidos. Sob esta linha de pesquisa,[54] centenas de embriões produzidos *in vitro* ficaram fixados nos primeiros estágios do desenvolvimento e utilizados para estudar a freqüência de anomalias cromossômicas que terão podido dar uma razão da pouca capacidade de implantação. É possível estabelecer que cerca de 37% dos zigotos e 21% dos embriões pré-implantados têm graves anomalias cromossômicas e 40-50% de seus oócitos obtidos com processos de superovulação têm seu cariótico alterado. Muitos outros estudos estão hoje em curso para analisar as variações que intervêm genética, molecular, bioquímica e estruturalmente nos primeiros dias de desenvolvimento.

O segundo campo da pesquisa — talvez mais problemática neste momento, mas de notável interesse — é a produção e utilização das células embrionárias para reparar tecidos e órgãos adultos. Trata-se de retirar as células primordiais dos órgãos que se diferenciam rápido no embrião, sobretudo aquelas que não persistem nos órgãos adultos — como o cérebro, o miocárdio, a célula de Langherans no pâncreas —, eventualmente fazer crescê-los e depois

54. A. McLAREN, "Prenatal diagnosis before implantation: opportunities and problems", *Prenatal diagnosis* 5 (1985): 85-90. R. R. ANGELL, A. A. TEMPLETON, R. J. AITKEN, "Chromosome studies in human *in vitro* fertilization", *Human Genetics* 72 (1986): 333-339. M. PLACHOT, J. DE GROUCHY, A. M. JUNCA e coll., "From oocyte to embryo: a model, deduced from *in vitro* fertilization for natural selection against chromosome adnormalities", *Annales de Génétique Humaine* 30 (1987): 22-32. J. D. WEST J. R. GOSDEN, R. R. ANGELL e coll, "Sexing the human pre-embryo by DNA-DNA in-situ hybridization", *The Lancet* 1 (1987): 1345-1347. A. McLAREN, The IVF conceptus. "Research today and tomorrow", *Annals of the New York Academy of Sciences* 541 (1988): 639-645. H. WRAMSBY, "Chromosome analysis of preovulatory human oocytes and oocytes failing to cleave following insemination *in vitro*", *Annals of the New York Academy of Sciences* 541 (1988): 228-236.

transportá-los nos tecidos degenerados. Não será assim induzida a rápida reparação — favorita por vários tecidos da rejeição — que espontaneamente serão, ao contrário, muito lenta ou impossível. Tentativas para tal sentido já estão sendo realizadas. No ano de 1980, Bjorklund e seus colaboradores [55] induziram alterações unilaterais e bilaterais, motoras e sensitivas, em ratos adultos destruindo uma particular via nervosa dita *dopaminica nigrostriata*. De duas a três semanas depois transplantaram-no ao núcleo neostriato pedaços das células da substância negra, retiradas do feto de 16-17 dias e observaram uma reinervação de grande parte do neostriato dorsal com neurônios contendo dopamina, aos quais seguem compensações totais das alterações motoras, entre os quais não acontece nos controles não-transplantados. Resultados semelhantes, em seguida aos transplantes dos tecidos fetais, foram obtidos em 1982 por Lowe e seus colaboradores com reparação das lesões do hipocampo, demonstrando também que os neurônios embrionais que reinervaram as formações de hipocampo formam conexões sinápticas funcionais; e Krieger e seus colaboradores com reparações de um déficit hereditário LH-RH destinado à produção de hormônios estimulantes para a formação do LH. Esses resultados parecem abrir amplas possibilidades agora — utilizando técnica de partogênese através da ativação dos oócitos, ou dos coelhos mediante crescimento maciço das células com específica diferença extraída dos blastócitos — se fossem levados a obter quantidade suficiente das células plenamente compatíveis com aquela de destinatário (ou receptor). Percebe-se, em suma, uma outra perspectiva da pesquisa sobre o embrião humano que, de qualquer modo, segundo Edwards, [56] não se deverá bloquear. "Eu creio — assim ele sustentava em 1984 — que seja o próprio caso de analisar a propriedade das células estaminais dos embriões *in vitro* e de considerar seu emprego para transplante. Os benefícios obtidos poderão ser enormes, talvez seja bem maior que hoje, porque o transplante poderá ser combinado com transferências

55. A. BJORKLUND, S. B. DUNNETT, U. STENEVI e coll., "Reinnervation of the denervated striatum by substantia nigra transplants: Functional consequences as revealed by pharmacological and sensorimotor testing", *Brain Research* 199 (1980): 307-333. D. T. KRIEGER, J. PERLOW, M. J. GIBSON e coll., "Brain grafts reserve hypogonadism of gonadotropin releasing hormone deficiency", *Nature* 298 (1982): 468-471. W. C. LOW, P. R. LEWIS, S. TERRIBUNCH e coll., "Function recovery following neural transplantation of embryonic septal nuclei in adult rats with septohippocampal lesions", *Nature* 300 (1982): 260-262.

56. R. G. EDWARDS, "The ethical, scientific, medical implications of human conception *in vitro*" in C. CHAGAS (ed.), *Modern biological mutation*, Pontificia Academia Scientiarum, Città del Vaticano, 1984, pp. 193-249.

de genes nos embriões com a finalidade de reparar defeitos genéticos. São estas idéias tão fantásticas que não podem mais ser conhecidas?"

2.3. **O embrião humano**

A perspectiva aberta pela embriogenese humana de pesquisa sobre o embrião humano tem levantado apreensão e preocupação, tanto que já se está trabalhando intensamente no âmbito legislativo, em todas as nações mais interessadas, para definir algumas normas que a regulem. O ponto crítico de toda a discussão em curso é precisamente o próprio embrião, e todas as perguntas convergem em definitivo para o seguinte ponto: quando começa a "ser", isto é, "existir" uma pessoa humana, isto é, um indivíduo que possamos dizer "homem" (ser). Com sempre maior insistência e resistência se pergunta se o zigoto, se um embrião pré-implantado, se um embrião de poucas semanas, já é um "homem".

A resposta não pode vir apenas da ciência. O homem no Universo tem um estado particular cuja análise não pode ser exaurida mediante uma só linha de pensamento; porque apenas uma integração entre elementos oferecidos pelos vários campos do saber humano poderá fornecer a justa resposta a esta pergunta. Neste caso são empregadas a achar esta resposta de modo especial a biologia, a filosofia, a teologia. Aqui serão dados os elementos tirados da ciência biológica. Para alcançar seu objetivo, o biólogo deve fornecer objetivamente as informações científicas que ajudam a compreender a real entidade do embrião humano, colocando em evidência as características deste estado inicial de um ser desenvolvendo-se sob uma trajetória contínua, será amanhã recém-nascido, criança, homem. Ao contrário, não é seu objetivo, como sábio, discutir sobre "valor" atribuído ou de atribuir ao embrião humano ou seus conceitos de "pessoa" ou de "animação" que não pertencem diretamente à ciência experimental.

É evidente que a pessoa humana é, biologicamente considerada, o seu "corpo". Porque começa a "ser" quando tem início o seu corpo. A esta pergunta sobre quando esse corpo tem início, a biologia pode dar uma resposta fundamental. Sob um ponto de vista puramente fenomenológico de modo retrospectivo — percorrendo para trás o caminho biológico feito a partir do momento no qual se põe a pergunta até quando é admitido neste universo o seu corpo — é que se percebe a irrevogável lei da formação gradual do organismo conseguida hoje pela Ciência, que vem espontaneamente afir-

mar que o corpo de uma determinada pessoa é iniciado no momento da fusão dos gametas, um do pai e um da mãe, da qual é filho.

Esta observação elementar, se assim o quisermos, constitui um fato aceito na sua verdade essencial desde quando se constatou que o processo da reprodução implica na fusão de dois gametas, mesmo não conhecendo nada da Embriologia e dos mecanismos da formação de um novo ser. Também se pode afirmar que propriamente sobre esta observação fenomenológica se baseia, por parte daquele que realiza a fecundação *in vitro*, a convicção de dar um "filho" aos pais que o quiserem a partir do momento mesmo no qual se produz o zigoto, que será depois transferido, no estágio de 4 ou 8 células, ao útero materno onde continuará o processo de desenvolvimento corpóreo.

Contra esta comum convicção foram levantadas objeções que parecem encontrar um apoio em alguns dados da embriologia. Todavia, os atuais conhecimentos no campo da embriologia e da genética do desenvolvimento dos mamíferos em geral, e do homem em particular — necessariamente parcial e sempre sujeita a interpretações e verificações —, não dão uma confirmação. É necessário sublinhar brevemente alguns desses conhecimentos.

2.3.1. *O zigoto*

É observação comum que o primeiro acontecimento na formação de um novo indivíduo é a fusão de duas células altamente especializadas, o oócito e o espermatozóide, segundo o processo de fertilização.[57] Processo altamente complexo no qual duas células extraordinária e teleologicamente programadas, que constituem dois sistemas por si separados, mas ordenados um ao outro, interagem entre si, dando origem a um novo sistema. Numa primeira fase do encontro favorecida pelos receptores espécie-específico presentes na zona pelúcida que circunda o oócito, de proteínas ligantes presentes sobre a membrana externa dos espermatozóides e de enzimas proteolíticas e glicolíticas liberadas de particulares estruturas presentes na frente dos espermatozóides ditos acrossômicos segue a penetração da frente de um espermatozóide no citoplasma do oócito. Logo que isto acontece dá início a uma cadeia de atividades que indica com bastante evidência que não são mais dois sistemas a

57. M. G. O'RAND, "Steps in fertilization process: understanding and control", *Advances in Experimental Medicine and Biology* 207 (1986): 383-393. P. M. WASSARMAN, "The biology and chemistry of fertilization", *Science* 235 (1987): 553-560.

operar independentemente um do outro, mas constituem um *novo sistema*, que começa a trabalhar como se fosse uma *unidade*, chamada precisamente *zigoto* ou *embrião unicelular*. Pouquíssimos instantes depois da penetração, observamos modificações de PH; mobilização de íons Ca; integração da proteína da membrana das duas células; mobilização e alteração dos grãos dos lisossomos corticais do oócito que, com a secreção das suas enzimas, inibem os receptores dos espermatozóides e impedem a polispermia; amplo remodelamento da cromatina do espermatozóide com substituição de proteína estônica e não-estônica, as protaminas; complementação da meiose II com expulsão do segundo glóbulo polar; replicação do DNA dos dois complementos haplóides dos cromossomos (estágio pronuclear); início da primeira mitose da condensação da cromatina (estágio pronuclear tardio e profásico precoce) a constituição de dois grupos de cromossomos bem identificados (tardia prometáfase) que se ordenam no equador do fuso (metáfase), dividem-se longitudinalmente com a companhia de duas cromátides homólogas, que finalmente se separam segundo regras bem precisas de segregação e migram até que acontece a primeira divisão que dá origem a um embrião de duas células. Isto normalmente acontece após 15-20 horas que é uma clara prova de que o zigoto opera desde o momento da fusão dos gametas como uma "unidade", intrinsecamente orientada e ligada a uma evolução bem-definida. É esta a primeira característica que distingue esta nova original célula. A esta primeira característica se junta uma segunda e de importância e significados particulaers. O zigoto possui um genoma absolutamente único que:

1) confere a ele uma identidade "humana";
2) distingue-o de todos os outros;
3) constitui a estrutura fundamental permanente necessária para o desenvolvimento rigorosamente orientado do novo sistema.

Um simples exame dos cromossomos do zigoto no qual é recolhido o genoma levará um citogeneticista suficientemente experiente a descrever sobre a espécie humana; o resto não poderá ser senão humano, já que os gametas dos quais derivam são humanos. E uma acurada análise molecular do genoma demonstrará a sua singularidade para cada zigoto, singularidade genômica que, sendo permanente, pode-se corretamente reter como um traço da identidade e individualidade biológica de um dado zigoto. Porém o que mais importa é que este genoma no qual, para usar uma compreensível analogia, foi escrito um plano e um programa de desenvolvimento de uma nova pessoa humana, representa a estrutura dinâmica necessária, ainda que não suficiente, para evoluir ordenado, e intrinsecamente

orientado e dirigido, pela nova pessoa do estágio de zigoto até o término do ciclo vital. Estão sempre aumentando as provas de que estas estruturas agem como uma "unidade de informação", [58] que dá ao zigoto uma enorme potencialidade morfogenética, que surgem gradualmente durante o desenvolvimento através de uma contínua interação com o ambiente celular e extracelular. A confirmar-se esta afirmação basta lembrar as graves desordens do desenvolvimento que se manifestam quando o genoma do zigoto é alterado pela presença de aberrações cromossômicas ou também de mutações do simples genes. [59]

As conclusões que se impõem neste breve exame da primeira fase do processo de formação de uma nova pessoa humana é que à fusão dos dois gametas uma "nova célula humana" com "uma nova estrutura de formação" começa a operar como uma "unidade individual", tendendo à completa expressão de sua dotação genética; isto é, se esta é normal, na formação de um organismo humano completo. Não pode ser agora evitada a segunda conclusão: conseqüentemente feita à primeira, isto é, que à fusão dos dois gametas "um novo ser humano" inicia o seu próprio ciclo vital.

2.3.2. *O desenvolvimento*

Esta "nova célula", se todas as condições externas são apropriadas, prossegue na sua trajetória inicial, segundo o conteúdo de informação genética presente e a influência dos contínuos sinais enviados das simples células que vão assumindo posições relativas diversas, e do ambiente extracelular.

De todo o enorme número de aquisições sobre este processo, obtido com os mais diversos métodos morfológicos, bioquímicos e moleculares [60] não serão lembrados senão aqueles de maior relevo

58. J. L. MARX, "Genes that control development", *Science 213* (1981): 1485-1488. J. L. MARX, "Probing gene action during development", *Science* 236 (1987): 29-31. S. GLUECKSOHN-WAELSCH, "Regulatory genes in development", *Trends in genetics* 3 (1987): 123-127. M. MONK, "Memories of mother and father", *Nature* 328 (1987): 203-204.

59. B. DALLAPICCOLA (ed.), *Nuove sindromi cromosomiche. Patologia autosomica*, Società Editrice Universo, Roma, 1978. J. DE GROUCHY, C. TURLEAU, *Atlas des maladies chromosomiques*, 2.me ed., Expansion Scientifique Française, Paris, 1982.

60. U. N. BOLTON, P. J. OADES, M. H. JOHNSON, "The relationship between cleavage, DNA replication and gene expression in the mouse 2-cell embryo, *Journal of Embryology and experimental Morphology* 79 (1984): 139-163. K. VAN BLERKOM, "Extragenomic regulation and autonomous expression of a developmental program in the early mammalian embryo" in

para o objetivo destes trabalhos. As informações mais amplas provêm dos estudos sobre rato e coelho, mas várias observações, feitas sobre embriões de vários outros animais domésticos, dos símios antropomórficos e — desde quando foi iniciada a embriogênese humana — também do homem, indicaram uma substancial semelhança de todo o processo com variações de espécie para espécie. O aspecto morfológico chamou primeiro a atenção. Através de um processo regular de multiplicação celular, que perde já no segundo ciclo o sincronismo, aumenta o número das células, ditas "blastômeros" de 2 a 4, de 4 a 8, de 8 a 16 e assim sucessivamente; fala-se no estágio embrionário 2,4,8,16,32,64 e 128 células. No estágio de 2-4 blastômeros estes estão em estreito contato entre si só ao longo de uma pequena zona, porque têm agora a forma aproximadamente esférica, e através das interconexões entre microvilosidades das respectivas membranas. No estágio de 8 células no rato — e paralelamente de 14-16 células no homem — tem logo a primeira e maior organização dita "compactuação"; a célula se sobrepõe uma sobre a outra, maximizando assim o contato entre elas, e se estabelece entre elas estreitas comunicações através de uma complexa junção intercelular e reestruturação das respectivas membranas. Aqui estamos em presença da "mórula". Durante este processo que envolve junto às células, em alguma delas processa-se o fenômeno da "polarização", que implica na redistribuição da estrutura presente no citoplasma; em particular, a actina, a clatrina, os endossomos, as mitocôndrias e os microtubos não ficam espalhados ao acaso no citoplasma, mas se localizam em pontos definidos apicais ou baso-laterais. Por isso, na segunda parte do plano onde sucede a divisão nos sucessivos ciclos celulares, teremos as células ditas "apolares" e "polares", com fenótipo conseqüentemente diferente entre si. Estabelece-se assim a primeira "heterogeneidade embrionária", com tendência dos blastômeros apolares para ser internalizados. Neste ponto se instaura o processo da "diferenciação". Se bem que ainda

M. SEPPALA, R. G. EDWARDS (eds.),"*In vitro* fertilization and embryo transfer", *Annals of the New York Academy of Sciences* 442 (1985): 58-72. M. H. JOHNSON, B. MARO, "Time and space in the mouse early embryo: a cell biological approach to cell diversification" in J. ROSSANT, R. A. PEDERSEN (eds.), *Experimental approaches to mammalian embryonic development*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, pp. 33-65. R. A. PEDERSEN, "Potency, lineage and allocation in preimplantation mouse embryos" in J. ROSSANT, A. PEDERSEN (eds.), cit., pp. 3-33. G. A. SCHULTZ, "Utilization of genetic information in the preimplantation mouse embryo, in J. ROSSANT, R. A. PEDERSEN (eds.), cit., pp. 239-259. D. SOLTER "Inertia of the embryonic genoma in mammals", *Trends in Genetics* 3 (1987): 23-27, H. VOGLER, *Human blastogenesis*, Karger, Basel, 1987.

esteja longe de se compreender o mecanismo que as sustentam — condição que tem portanto a formular as hipóteses diversas sobre a causa e sobre a modalidade com que se inicia e prossegue — é próprio da mórula que, a seguir — ao menos em parte — da sua diferente posição relativa, as células mais externas adquirem uma forte predisposição a dar origem nas sucessivas divisões as células do trofectoderma e são aqui canalizadas na "linha trofoblástica, enquanto as células mais internas tendem a dar origem àquela massa interna e são aqui canalizadas na "linha embrioblástica". Todavia, através de estudos manipulados de desintegração e reintegração de cada uma ou de grupos destas células e da marcação de simples células dos diversos estágios para verem a sua distribuição nos estágios sucessivos, se tem conseguido individualizar com maior precisão, por uma parte, o tempo e espaço para estabelecer-se o "destino" definitivo de algum blastômero e, por outro lado, também a sua plasticidade. Assim, variando o tempo nas espécies examinadas, há um período inicial no qual cada uma ou pelo menos algumas células dos primeiros estágios, até a mórula e mais diante são *totepotentes*, isto é, com a capacidade de cumprir o completo processo de desenvolvimento se separado do conjunto do qual era parte, ou de modificar a inicial diferenciação já adquirida se mudada de posição. É bom observar que esta capacidade não significa porém "indeterminação". Como observa Pedersen, essa totepotência dos blastômeros dos primeiros estágios do desenvolvimento é uma exigência do novo organismo logo que é chegado a um outro grau de regularização deste processo. Esta de fato tem um papel necessário nos acontecimentos precoces das localizações celulares; logo, é evidente que a célula progenitora tem descendentes tanto na população da célula trofectodérmica quanto na da célula da massa interna; mas afirma ele que "seria impossível se faltasse essa superpotência".

Através desta ordenada distribuição e localização das células, capazes de conservarem sua plasticidade por um certo intervalo, chega-se assim ao sexto ciclo celular no qual é reconhecida uma morfologia bem-definida; aquele dos "blastocistos", caracterizados por três tipos de células bem-diferenciadas que constituem respectivamente o trofoblasto mutal, o trofoblasto polar e o embrioblasto, A diferença então prosseguirá de modo mais rápido: formar-se-ão do embrioblasto os primeiros três folículos celulares histologicamente diferentes e com destino irreversível, que constituirão em torno do 14.º-15.º dia no homem, a chamada "estria primitiva", à qual seguirão, através de novos e sempre mais complexos mecanismos morfogenéticos, a formação dos esboços de múltiplos órgãos com o compareci-

mento, ao fim de dois meses da fertilização, do organismo humano completamente definido na sua estrutura fundamental, também embora incompleta.

Os aspectos bioquímicos e genéticos merecem um estudo conjunto, pois estão estreitamente ligados e as suas informações se completam reciprocamente. Não obstante as grandes dificuldades destes estudos que, a fim de obter dados suficientemente consistentes — sobretudo com as novas técnicas de DNA recombinantes — ocasionam notável quantidade de embriões, em torno de 10.000-15.000 nos primeiros estágios, alguns pontos já definitivamente estabelecidos sob a base de inumeráveis e sempre crescentes pesquisas feitas no rato e no coelho. Um vale a pena lembrar: as transformações morfológicas acima referidas são precedidas e acompanhadas de uma intensa atividade em nível bioquímico sob o controle de novo genoma. A bagagem de rRNA, tRNA e mRNA maternos dos quais é dotado o ovo-molécula necessário para a síntese das muitas proteínas que constituem o material estrutural e funcional essencial de cada célula decai muito rapidamente apenas chegada a primeira divisão, e vem a ser substituído — a partir do estágio de duas células — por uma nova bagagem produzida sob o controle dos respectivos genes do novo embrião. Na realidade, já no estágio de zigoto ficou demonstrada a presença do mRNA neo-sintetizado; mas é próprio do aumento progressivo do rRNA embrionário, o qual junta a 1.25 pg/ por célula/ por hora até o estágio de 8 células, e a 2.5 pg/ por célula/ por hora ao estágio de 16 células, e ao conseqüente aumento dos ribossomos que deve-se ao crescimento quantitativo das várias proteínas que vão diversificando-se em quantidade, qualidade e distribuição na passagem do estágio de 2 células àquele de blastocisto. No caso, por exemplo, da actina, entre o estágio de 2 células essa representa apenas 0.25% das proteínas totais; passa a 2% no estágio de 8 células e 5,7% no estágio de blastocisto. E o mesmo acontece para os estones, proteínas indispensáveis para a constituição dos nucleossomos durante as replicações do DNA que precede cada multiplicação celular.

Dada a importância deste aspecto, por tudo o que se dirá a seguir, algumas citações permitirão demonstrar a generalidade deste fato e a unidade de consenso entre os ceintistas. Davidson, [61] no

61. E. H. DAVIDSON, *Gene activity in early development*, Academic Press. Nova Iorque, 1986.

seu volume "Gene activity in early development", ao término do quinto capítulo que observa o estudo das grossas moléculas (RNA) as quais representam o primeiro produto da atividade dos genes específicos, escrevia: "A conclusão geral mais interessante é que a síntese do RNA heterogêneo acontece logo após a fertilização e que o RNA mensageiro produzido *exnovo* está já presente desde o início do processo de fusão. Indubitavelmente, a transcrição dos genes estruturais entram em jogo desde o início do desenvolvimento". Engel e Franke,[62] em uma síntese elaborada sobre 250 trabalhos de pesquisa, concluíram que muitas experiências "indicam que a ativação dos genes no embrião do coelho deve acontecer no fim do estágio de 1 célula, a fim de que possa acontecer outro desenvolvimento no estágio de 8 células". E Epstein,[63] em uma outra revisão crítica de pesquisa sobre argumento, terminava assim: "As observações feitas no coelho e no rato indicam muito claramente que o genoma do embrião torna-se ativo durante o período mesmo antes do implante; ou melhor, que esta atividade é requerida para o desenvolvimento inicial".

Não se pode deixar de lembrar uma recentíssima confirmação de tudo que se tem obtido no embrião humano. Braude e colaboradores (1988),[64] utilizando 7 zigotos, 6 embriões no estágio de 2 células, 10 no estágio de 4 células e analisando o quadro das proteínas sintetizadas marcando-as com 35 S-metionina durante um período de incubação, puderam demonstrar — mesmo admitindo a provisoriedade das conclusões pela limitação da amostra e da qualidade dos embriões (recentes da IVF) — que, ao menos na passagem do estágio de 4 a 8 células o genoma embrionário torna-se ativo, e que isto é indispensável a fim de que continue a síntese das proteínas e haja a sucessiva multiplicação celular. Da mesma forma como acontece para o rato, análises mais extensas e mais refinadas poderão colocar em evidência a ativação do novo genoma nos dois estágios agora mais recentes.

62. W. ENGEL, W. FRANKE, "Maternal storage in the mammalian oocytes" in A. GROPP, K. BENIRSCHKE (eds.), *Developmental Biology and Pathology. Current Topics in Pathology* 62, Springer Verlag, Berlim, 1976, pp. 29-52.

63. C. J. EPSTEIN, "The genetic activity of early mammalian embryo" in A. GROPP, K. BENIRSCHKE (eds), cit., pp. 53-58.

64. P. BRAUDE, V. BOLTON, S. MOORE, "Human gene expression first occurs between the four-and einght-cell stage of preimplantation development", *Nature* 332 (1988): 459-461.

2.3.3. *As características do desenvolvimento embrionário*

Das sucintas informações acima referidas podemos facilmente deduzir três características fundamentais do desenvolvimento embrionário.

A primeira é a *coordenação.* O desenvolvimento do embrião inicia-se no momento da fertilização; é um processo no qual existe um coordenado suceder-se e interagir das atividades celulares e moleculares sob o controle das informações-programa contidas no genoma, e em função dos estímulos derivados de uma ininterrupta chegada inesperada de sinais que se transmitem do ambiente extracelular a cada célula e de célula para célula. É precisamente esta característica, expressão final dos mecanismos que ainda nos escapa, que implica para o ser em desenvolvimento uma estreita "unidade", ou melhor, a exige. E esta unidade é assegurada pela novidade do reconstituído genoma. Pode contribuir para esclarecer este aspecto as seguintes expressões de Gehring (1987) [65] numa apresentação crítica da vasta pesquisa sobre o desenvolvimento embrionário. "Os organismos se desenvolvem segundo um preciso programa que especifica seu próprio plano corpóreo em grande detalhe, e, por outro lado, determina a seqüência e a temporização de cada evento. Esta informação é escrita na seqüência nucleotídica do DNA. Já foram identificados genes que especificam os blocos estruturais com os quais é construído um organismo. O programa de desenvolvimento consiste numa precisa expressão espacial e temporal destes genes. O desenvolvimento normal pede a expressão coordenada de milhares de genes estruturais de uma maneira harmônica. Eis por que o controle independente destes genes conduzirão a um desenvolvimento caótico; pode-se predizer que são genes que controlam de modo coordenado a atividade dos grupos de genes estruturais." As redes desses genes reguladores, que asseguram a temporização exata e a modalidade dos singulares acontecimentos morfogenéticos, já estão aparecendo, e confirmam com sempre maior evidência que o desenvolvimento, ainda que nas primeiríssimas fases, não é um simples processo agregador, mas um processo que implica no início da existência de um indivíduo, que, conservando a sua unidade através de todas as etapas diferenciativas, traduz autonomamente o seu próprio espaço genético em um espaço orgânico.

É difícil por isso compreender como se possa afirmar que até o estágio de mórula, inclusive o embrião humano, é "um conjunto

65. W. J. GEHRING, "Homeo boxes in the study of development", *Science* 236 (1987): 1245-1252.

de células individuais distintas, cada uma das quais é uma entidade ontológica em simples contato no qual com as outras contidas na zona pelúcida. Agregado no qual é difícil ver a presença dessa unidade procurada, porque um conjunto de células seja um atual indivíduo ontológico" (Ford, 1988).[66] Se assim fosse, seria bem difícil encontrar uma explicação única dos dois processos de compactação e de polarização com suas conseqüências sobre a inteira organização das etapas morfogenéticas imediatamente sucessivas. O que afirma Ford pode valer para uma cultura celular, por exemplo, de fibroblastos; mas não é de fato aplicável ao embrião, a não ser na sua primeiríssima fase. Já esse embrião se comporta como uma unidade, se não corretamente interpretados os dados biológicos.

A segunda característica do processo de desenvolvimento embrionário é a *continuidade*. O novo ciclo vital iniciado na fertilização, visto sob o seu perfil dinâmico, procede-se em todas as condições satisfatórias — sem interrupção. Os eventos singulares, por exemplo a duplicação celular e o aparecimento dos esboços das articulações e de cada órgão, são revelados ao nosso olho como descontínuos, pois cada um tem seu próprio tempo no qual se apresenta à nossa observação. Todavia, cada um desses acontecimentos é a expressão instantânea de uma sucessão ininterrupta e contínua no tempo dos acontecimentos infinitesimalmente concatenados um com o outro e coordenados um ao outro sem solução. É essa segunda propriedade que implica e estabelece a "unidade" do ser em desenvolvimento: é sempre o mesmo idêntico ser que se está formando, mesmo passando através de estágios qualitativamente sempre mais complexos.

A terceira característica do processo de desenvolvimento é a *"gradualidade"*. A forma definitiva é conseguida gradualmente. Esta deve-se considerar, sobre a base da observação rigorosa do processo na sua globalidade, uma propriedade constante, e portanto uma lei de formação de um organismo multicelular. Lei que supõe e exige a existência de uma regularização, intrínseca ao mesmo embrião, a qual mantém permanentemente orientado o desenvolvimento em direção à forma final, mesmo devendo atravessar um número mais ou menos grande de formas mais simples. Por causa dessa lei é que o embrião mantém permanentemente a sua "identidade" e "individualidade" através de todo o processo que se inicia na fertilização. São por isso muito corretas, de um ponto de vista biológico, as seguintes afirmações do já citado capítulo 11 do Relató-

66. N. M. FORD, *When did I begin? Conception of the human individual in history, phylosophy and science*, Cambridge University Press, 1988.

rio del Comite Warnock: "Como a temporização dos diferentes estágios de desenvolvimento é crítica, uma vez que o processo de desenvolvimento se iniciou, não há estágio particular do mesmo que seja mais importante do que um outro; todos são parte de um processo contínuo, e se cada um não se realiza normalmente no tempo correto e na seqüência exata o desenvolvimento ulterior cessa" (p. 65).

2.4. **Quando se inicia o sujeito "homem"?**

As poucas informações, das muitas hoje em dia disponíveis, recolhidas nas páginas anteriores, apontam o caminho para uma resposta à pergunta que foi colocada no início. Resposta que, se se fica com campo estritamente biológico, deve ser limitada a dizer quando começa a existir a estrutura corpórea de um determinado homem.

2.4.1. *Uma resposta da biologia*

A biologia, como toda ciência, tem uma lógica: parte da premissa que os fatos são observados com seus métodos próprios da pesquisa científica para responder a uma determinada pergunta; depois de cada fato observado procura-se a interpretação correta ou pelo menos mais coerente sobre a base dos válidos critérios indutivos; enfim, se os fatos observados são suficientes, chega-se às conclusões, isto é, à resposta daquela pergunta. Tendo agora presentes todos os fatos essenciais acima referidos, relativos à pergunta colocada no início, recolhidos e interpretados através dos anos de incansáveis pesquisas, a conclusão que logicamente segue é que após a fusão dos dois gametas uma "nova célula humana" dotada de uma "nova estrutura de informação" começa a agir como uma "unidade individual", tendendo à completa expressão da sua dotação genética, que se manifesta numa totalidade, constante e autonomamente organizada, até a formação de um organismo completo. Esta "nova célula humana" representa portanto a estrutura corpórea inicial de um "novo ser humano" e o momento no qual este "novo ser" começa o seu próprio ciclo vital. Ciclo vital que, dadas todas as condições internas e externas suficientes e necessárias, prosseguirá, através de um gradual desenvolvimento durante o qual o novo ser atualizará a sua imensa potencialidade, segundo uma lei ontogênica e um plano unificador intrínseco, conservando permanentemente a sua própria idetidade e individualidade.

2.4.2. *Opiniões contrastantes*

Sob as pressões das recentes aplicações dos progressos da embriologia que levou à embriogênese humana, o tema do estado biológico do embrião humano, que parecia muito pacífico, foi retomado depois dos impulsos provenientes, sobretudo, da área filosófica. Emergiam assim outras opiniões sobre quando começa a existir o "novo ser humano". Brevemente examinaremos as mais significativas.

Segundo alguns, o momento do desenvolvimento de um embrião no qual se tem uma estrutura corpórea tal que representa o início de um novo ser humano é aquele correspondente ao estágio de "estria primitiva", na qual vários milhares de células estão plena e definitivamente canalizadas para formar o organismo que até agora estava apenas "em estado potencial".

McLaren [67] escreve: "O ponto no qual eu comecei a ser um indivíduo humano e completo foi no estágio de uma estria primitiva, primeira formação do embrião". Esta notável embrióloga fundamentava sua afirmação sobre a premissa de que o estágio de desenvolvimento embrionário até o 6.º dia no rato e até o 15.º dia no homem "é essencialmente um período de preparação, durante o qual são elaborados todos os sistemas protetores e nutritivos solicitados para sustentar o futuro embrião"; e somente "quando os sistemas de suporte estão estabelecidos, pode começar a desenvolver-se o embrião como entidade individual". E a todas essas estruturas iniciais, do zigoto ao aparecimento da estria primitiva, introduzindo uma nova terminologia, dava o nome de "pré-embrião". O nome de "embrião" será bom usá-lo a partir da estria primitiva, já que só essa representa "uma entidade espacialmente definida que pode desenvolver-se diretamente até um feto e depois até um recém-nascido". Sobre essas mesmas premissas Grobstein [68] afirma: "O pré-embrião humano tem um conjunto especial de características que o distinguem biologicamente do ovo que o precede e do embrião que o segue. Ele é um indivíduo geneticamente, mas não morfogeneticamente". E no mesmo sentido, o já citado Ford afirma: "O aparecimento da estria primitiva é o sinal que se formou e começou a existir um só embrião propriamente dito e um indiví-

67. A. McLAREN, *Prelude to embryogenesis; in The Ciba Foundation: Human embryo research: yes or no?* Tavostock Publication, Londres, 1986, pp. 5-23.

68. C. GROBSTEIN, "Biological characteristics of the preembryo" *Annals of the New York Academy of Sciences* 541 (1988): 346-348.

duo humano. Antes deste estágio não seria conveniente falar da presença de um verdadeiro ser humano no sentido ontológico". Ruff,[69] referindo-se ao fenômeno da semelhança monozigótica, conclui: "Um embrião pode ser um indivíduo no pleno sentido da nossa definição só quando o seu espaço-tempo-forma se destaca assim da outra possível totalidade que na sua particularidade não pode mais tornar-se múltipla... A semelhança é possível no homem no máximo até o fim da segunda semana. Neste ponto, o embrião é um ser vivente que no seu total devir possui uma exclusiva particularidade, e não pode por isso ser canalizado em dois novos seres viventes; é então, evidentemente, um indivíduo".

Uma resposta completa para essa opinião, fundada sobre critérios bastante discutíveis e sobre uma interpretação não-correta dos dados, receberá uma ampla discussão que não seria possível fazer aqui. Todavia, sob a luz dos dados precedentemente referidos, o núcleo desta resposta está contido nas seguintes considerações.

É certamente verdadeiro que só ao término de 6-15 dias da formação do zigoto aparece morfologicamente definido e delimitado o conjunto ordenado de alguns milhares de células, já verdadeiramente diferenciadas, que representa o espaço no qual se sucederam as ulteriores modificações que farão aparecer ali sempre mais evidentes a figura do embrião e depois do feto. Mas esta estria embrionária primitiva não representa senão o ponto de chegada de um processo sequencialmente ordenado, sem solução de continuidade, que se iniciava no momento em que se forma o zigoto. No período de preparação do sistema nutritivo e do protetor estão já presentes as células progenitoras daquelas das quais tiveram origem os folículos que constituem a estria primitiva embrionária. Esta não aparece de qualquer maneira, de improviso, como de fora e separada de todo o conjunto do processo que começa a desenvolver-se da fertilização: é um produto deste processo. Já desde o primeiro momento, enquanto é seguida a parte do programa específico que implica a preparação da estrutura periférica — se é que assim se pode dizer — do embrião e que teleologicamente precede com rapidez o desenvolvimento paralelo do embrioblasto, estão contemporaneamente presentes e percorrem o seu caminho de desenvolvimento as estruturas centrais, que aparecem em um dado estágio como a estria primitiva. Em qualquer momento do desenvolvimento já

69. W. RUFF, "Individualitat un Personalitat in Embryonale Werden Die Frage nach demm Zeitpunkt der Deistbeseelung", *Theologie und Philosophie* 45 (1970): 25-49.

existe aquela unidade, que será depois definida e mais tarde a unidade fetoplacentária. É lícito, sem dúvida — e talvez fosse conveniente e útil sob um ponto de vista terminológico, que tem sempre um valor operativo — introduzir novos símbolos para sublinhar aspectos novos. Por isto, o termo "pré-embrião", proposto por McLaren e outros, poderá ser utilizado para indicar a fase precoce do embrião, isto é, o período que vai do constituir-se o zigoto ao momento no qual aparece a estria embrionária primitiva. Mas seria errôneo se com esta distinção se quisesse significar que os dois processos, do zigoto à estria primitiva e desta em seguida, são descontínuos, que não têm nenhuma relação entre eles e que as duas estruturas, a estria primitiva e seguinte, sejam de duas pessoas diversas, ou a primeira seja um agregado sem pessoa. Na realidade, McLaren parece entrar em contradição consigo mesma, quando escreve: "O embrião que se desenvolve desde a fertilização em diante é uma diferente entidade, que inclui e dá origem ao embrião que se torna um feto e depois um recém-nascido, mas não é de nenhum modo co-extensivo com este". É difícil compreender de um ponto de vista lógico, como a entidade da primeira fase que inclui e dá origem ao embrião, "não é co-extensiva" com o embrião que o procederá no seu desenvolvimento de estria primitiva em diante. Fica ainda mais difícil compreender como uma estrutura possa ser indivíduo "geneticamente" e não "morfogeneticamente", segundo a expressão de Grobstein; e aceitar a conclusão muito rápida e superficial de Ford que "o pré-embrião não é humano no sentido ontológico". Infelizmente, como McLaren afirma, para introduzir esta distinção que tinha em mente vários anos ocorreu "uma certa pressão externa à comunidade científica". E Davies [70] claramente denunciou a origem dessa pressão. Afirmou que na Comissão Warnock sobre a fertilização Humana e Embriologia — chamado pelo governo com vistas a um projeto de lei para uma regulamentação oficial de toda a matéria —, Comissão da qual era membro, ao menos na discussão a palavra "pré-embrião" não era mais usada; declarava "não lembrar que nos fosse feito algum tipo de pressão, seja do interior da Comissão ou do exterior, para redefinir os primeiros estágios como não-embriões". E sublinhava que a introdução de tal termo teria podido ser aceita pelos pesquisadores "se a pesquisa sobre os embriões fosse matéria não discutida". Mas prosseguia: "Aqueles que estão introduzindo o termo de 'pré-embrião' no vocabulário sabem muito bem que este

70. D. DAVIES, "Embryo Research", *Nature* 320 (1986): 208.

tipo de busca é de fato duvidoso... Estes manipulam as palavras para polarizar uma discussão ética".

O fenômeno da semelhança monozigótica é considerado o argumento mais forte e a favor da opinião que após o 15.º dia o embrião não é um indivíduo humano. Se julga de fato que, até quando de um complexo sistema de células se pode retirar uma ou mais e destas se pode formar um outro ser, o primeiro carece daquela determinação ou singularidade necessária para poder ser considerado indivíduo. O momento crucial do mecanismo que leva à formação de um casal de gêmeos é o descolamento do embrião, que está se desenvolvendo, de uma ou mais células dotadas ainda de superpotencialidade, isto é, ainda não diferenciada. Isto pode acontecer em tempos diferentes na dependência do tempo no qual inicia o definitivo destino das células, variáveis com a espécie; mas não parece além das duas semanas; pelo contrário, é mais para primeira, também no homem. No homem, 25% deriva da separação dos blastômeros do estágio muito precoce e 75% da subdivisão da massa celular interna. Chegado ao descolamento, se a célula ou pelo menos entre as células possuem ainda a potencialidade que permite um desenvolvimento completo, terá origem uma nova pessoa, com o seu próprio processo de diferenciação, mas geneticamente idêntico, salvo erros, àquele do qual se desprendeu, tendo a mesma constituição genética. Também aqui não se poderá esboçar o núcleo das soluções da dificuldade. Notou-se, antes de tudo, que este fenômeno acontece em 1 sobre 250 zigotos que se desenvolvem: não é, portanto, uma regra, mas uma exceção. O zigoto traz em si a determinação para dar um organismo bem-definido. Se artificialmente, ou por qualquer outro mecanismo natural, uma parte deste sistema se separa, e também esta conserva dada a superpotencialidade da qual já falamos — a capacidade de prosseguir no desenvolvimento iniciado —, logicamente se pode então afirmar que do primeiro sistema "tenha tido origem" um outro sistema semelhante, não que o primeiro sistema "é transformado" num outro sistema ou "inclui" num outro sistema. No entanto, a potencialidade de "transformar" um outro sistema, não aquele de "dar origem" a um outro sistema ou mais sistemas tira a determinação e portanto a individualidade ao primeiro sistema. A superpotencialidade biológica de cada célula em outros términos — como se observou precedentemente — não exclui a determinação do sistema, ao qual não se pode portanto negar a característica da individualidade.

Segundo outros, o início do ser humano deve ser deslocado mais para diante, quando se desenvolveu suficientemente o siste-

ma nervoso central. Goldening (1985)[71] escreve: "A vida humana pode ser vista como um espectro contínuo entre o início da vida cerebral no útero (oitava semana de gestação) e a morte cerebral. De qualquer modo, pode existir tecidos e sistemas do órgão, mas sem a presença de um cérebro humano funcional não pode constituir-se um ser humano, ao menos no sentido médico". Donceel,[72] introduzindo, na qualidade de teólogo, os conceitos de "alma" e "pessoa", afirmava: "Eu não sei quando a alma humana é infundida no corpo, mas estou certo de que não é a alma humana e por isto não existe pessoa humana na primeira semana de gravidez... O mínimo que se pode exigir antes de admitir a presença da alma humana é a disponibilidade destes órgãos: os sentidos, o sistema nervoso, o cérebro e, especialmente, o córtex cerebral. Como estes órgãos não estão formados nos primeiros tempos da gravidez, estou certo que não existe pessoa humana senão depois de algumas semanas". Em resumo, até que no ser em desenvolvimento não exista estruturas nervosas centrais, este não será considerado uma pessoa humana. O início, portanto, do componente corpóreo de um indivíduo deverá ser colocado próximo da oitava semana.

A afirmação que sem um cérebro humano funcional os sistemas dos órgãos presentes não podem constituir um ser humano tem o seu significado e valor quando a pessoa humana, junto ao término do seu ciclo vital, cessa de viver: assume-se então como sinal principal e definitivo do fim deste ciclo, sobre a base de todos os conhecimentos da fisiologia, a "morte cerebral", isto é, o cessar de qualquer atividade bioelétrica cerebral, interrupção que — sendo tal atividade expressão da resposta do sistema nervoso aos estímulos, sejam internos sejam externos — indica o fim de qualquer vida de relação não somente com o exterior, mas também entre os órgãos, tecidos e células. Bem diferente porém é a situação do embrião em desenvolvimento: tem uma intensíssima vida de relação entre célula e célula, entre tecidos e tecidos, entre órgãos e órgãos, sob um contínuo, intenso, ordenado e coordenado aumento das células nervosas entre a quarta e sexta semana, quando aparece o tubo neural, formam-se as vesículas cerebrais, começam a organizar-se os nervos cranianos e se têm as primeiras indicações

71. J. M. GOLDENING, "The brain-life theory: towards a consistent biological definition of humanness", *Journal of Medical Ethics* 11 (1985): 198-204.

72. J. F. DONCEEL, "Immediate animation and delayed hominization", *Theological studies* 31 (1970): 76-106.

morfológicas do córtex cerebral. Aqui se tem não a presença de uma fase terminal de um processo dinâmico vital onde se inicia a desintegração do indivíduo, mas, ao contrário, a presença de um processo dinâmico unitário e unificador de todas as partes que vão aos poucos comparecendo: é a pessoa humana no seu desenvolvimento, que pela lei ontogenética exige uma gradual diferenciação e, portanto, também a gradual formação das estruturas cerebrais.

A referência às principais opiniões, que parecem contrastar com a conclusão que logicamente deriva das análises dos dados biólogos, e dos quais muito brevemente se procurou fazer, põe em relevo a intrínseca fraqueza sobre o mesmo plano biológico, era necessário para sublinhar quais os elementos que os estudiosos de outras disciplinas censuram nas suas argumentações, propondo-lhes como pontos de contraste e de dúvida no plano interno da mesma biologia (Cuyas, 1989),[73] ou como ponto de apoio para apriorísticas impostações do problema (Ford, 1988). Isto não quer dizer que tudo seja claro e que a última palavra já tenha sido dada no campo biológico. Todavia, a mesma multiplicidade dos critérios propostos para estabelecer o início do ser "homem", mais além de uma simples lógica biológica, parece que tinha, como fundamento, preconceitos ou teses para defender. Mas agora a dúvida recai sobre a validade e sobre os valores de tais critérios. Analisar isto não é mais objetivo da biologia mas da epistemologia.

3. PROBLEMAS EMERGENTES

Das páginas precedentes espera-se que tenha trazido luz para os pontos mais avançados das novas fronteiras da biologia. A missão do biólogo parecerá, neste ponto, terminada. É evidente, porém, que cada novo progresso cria novos problemas de ordem mais geral e novas responsabilidades para a sua solução e pelo comportamento que o próprio homem deve assumir no desenvolvimento e na aplicação dos novos resultados. O biólogo, como homem capaz de pensar, não pode eximir-se: 1) de ver esses problemas, ainda que a sua solução — e isto deverá reconhecer com honestidade — possa andar além dos limites da própria competência; 2) de confrontar sua própria posição com relação a esses problemas.

73. M. CUYAS, "Dignità della persona e statuto dell'embrione umano", *La Civiltà Cattolica* II, (1989): 438--451.

3.1. **Os problemas emergentes**

Os principais e mais urgentes problemas surgidos com os recentes desenvolvimentos da nova genética e da nova embriologia podem se resumir nos seguintes:

Problemas ligados com as aplicações dos diagnósticos

A engenharia genética permite hoje um diagnóstico do sexo e de muitas doenças em qualquer momento do desenvolvimento da pessoa. No momento a medicina serve-se desta técnica para: a) selecionar o sexo do nascituro e b) diagnosticar precocemente uma pessoa doente. A finalidade seria romper a vida que não representará senão um peso para a própria pessoa, a família e a sociedade?

Problemas relacionados com as aplicações terapêuticas

É hoje possível preparar *in vitro* embriões humanos e implantá-los no útero para prosseguir seu desenvolvimento. Pode a medicina servir-se deste novo e extraordinário poder para superar a angustiante situação da esterilidade? Por outro lado, tudo deixa entrever que, através de adequadas manipulações genéticas em qualquer estágio, também muito precoce, do desenvolvimento embrionário, ou melhor, no momento da formação do zigoto, será modificável um dado genótipo. Quando isto for atualizado, poderá a medicina seguir esta nova vida para prevenir a concepção de pessoas gravemente doentes, ou também para obter pessoas com genomas privilegiados ou escolhidos?

Problemas ligados com as aplicações industriais

A biotecnologia baseada na nova genética e na nova embriologia está carregada de benefícios para a comunidade sob múltiplos aspectos. Não está, porém, privada dos riscos para a própria humanidade. Onde podemos encontrar os limites no seu emprego?

Problemas ligados com a pesquisa e a experimentação

A pesquisa não pode ser uma livre escolha do pesquisador, o qual deve incessantemente prosseguir no seu caminho que o leva a descobrir e a conhecer sempre mais. Poder-se-á conduzir e fazer pesquisa sobre embriões de outras espécies, porque isto não será lícito, e, portanto, permitido também sobre embrião humano? E com maior razão, quando a pesquisa e a experimentação fosse orienta-

da para compreender melhor os mecanismos patogênicos e para encontrar novos caminhos para evitar a ação ou o efeito.

São quatro ordens de problemas, para cuja solução não basta o conhecimento biológico, ainda que seja o mais extenso e profundo. Filosofia, antropologia, sociologia, direito e teologia já os enfrentaram, pelo menos em parte, cada um no seu próprio âmbito. Os contrastes emergiram nas diversas soluções e até agora as propostas são notáveis. O objetivo é encontrar no mesmo pluralismo dos fundamentos dessas disciplinas e das concepções sobre o homem a serem adotadas. Parece claro, a propósito, reportar-se às conclusões de Walters (1988),[74] tiradas dos exames elaborados por 74 Comissões e de pesquisas públicas sobre novas técnicas reprodutivas. 1) A aceitação ética da fertilização *in vitro* (FIV) entre os cônjuges pode ser defendida com fortes argumentos, e a prática é julgada eticamente aceitável pela grande maioria das pessoas na Inglaterra, Austrália, Canadá e Estados Unidos. São contrários, entretanto, o Documento dos Bispos Católicos da Austrália e o Documento da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. 2) A crioconservação dos embriões é julgada pela maior parte das Comissões como eticamente aceitável em linhas gerais de princípios; e de poder trazer a seu favor argumentos morais plausíveis. A opinião pública está, entretanto, dividida. 3) A avaliação ética de uma terça parte na FIV — doação de um ovo ou de um embrião — é contrastante por causa das diversas concepções da família. 4) A mãe de aluguel apresenta assim sérios problemas por ser considerada por muitos como eticamente inaceitável. Aos autores parece todavia que faltou sobre este aspecto um sério aprofundamento, e que portanto o problema ético não esteja ainda resolvido. 5) Três são as posições relativas à pesquisa sobre embriões humanos: a primeira rejeita qualquer tipo de pesquisa; a segunda admite somente sobre embriões que necessitam de aplicações clínicas no máximo até o 14.° dia; a terceira admite também sobre embriões produzidos *in vitro*, mas só com objetivo de pesquisa até o 14.° dia.

De qualquer modo, a discussão destes problemas é objeto de outros capítulos deste volume. A finalidade de tudo quanto aqui se falou era indicar os principais problemas que emergem sobre as fronteiras da biologia e sublinhar que estes são na realidade os verdadeiros e graves problemas que não podem ser deixados de lado.

74. L. WALTERS, "Ethical aspects of the new reproductive technologies", *Annals of the New York Academy of Science* 541 (1988): 646-653.

3.2. Cientistas e tecnólogos diante desses problemas

Neste contexto é muito importante sublinhar as posições assumidas pelos cientistas e pelos tecnólogos em relação a esses problemas.

O panorama apresentado das conquistas e das perspectivas da ciência e da tecnologia sobre as novas fronteiras é bastante entusiasmante se se pensa na vasta capacidade da mente humana de inquirir a natureza, de romper os segredos e descobrir novos princípios e instrumentos de progresso e de bem da humanidade. Mas a mesma mente humana está obrigada a parar de vez em quando neste longo caminho de conquistas para refletir e perguntar se o caminho a percorrer é aquele justo ou não, infelizmente perigoso, que, seguido, implicará em riscos carregados de conseqüências danosas, ou não ainda um caminho errado, capaz de conduzir à destruição de qualquer coisa de fundamental para uma existência verdadeiramente humana.

No campo que estamos tratando, os mesmos pioneiros se puseram esta questão no momento de entrar no novo caminho, ao menos como reação à reflexão junto do ambiente. Berg, um dos fundadores da engenharia genética, na sua já citada *Nobel Lecture*, de 8 de dezembro de 1980, afirmava abertamente: "O advento e o uso difundido pela tecnologia do DNA recambiante levantou o problema se certa indagação no limite entre o nosso conhecimento e a nossa ignorância deverá ser suspensa por temor do que poderemos descobrir ou criar". Edwards,[75] um dos pioneiros da nova embriologia, já em 1971, apenas aberto o novo caminho de concepção humana *in vitro*, sublinhava: "Nós sustentamos que é importante neste momento elaborar alguns pedidos emergentes a fim de dar tempo para definir e desenvolver atitudes sociais sobre as quais fundamenta regras de conduta para os cientistas, para oferecer comentários e sugestões sob o modo de ajudar a sociedade, a ciência e a lei a viver com maior segurança e harmonia, mas tendo o passo com maior fidelidade com os progressos da embriologia humana e de outras disciplinas". O cientista, ainda que coloque a pergunta, entrevendo a dificuldade do novo caminho, infelizmente não tem tempo, ou não quer perder o tempo, de ficar refletindo por muito tempo. Suas decisões são mais ditadas pela vontade e não se firmam sob uma nova promissora pista que o levará a ulteriores conhecimentos. Por isto Berg encontrava-se dian-

75. R. G. EDWARDS, D. J. SHARPE, "Social values and research in human embryology", *Nature* 231 (1971): 191.

te de alguma perplexidade: "É necessário prosseguir. A tecnologia do DNA recambiante nos forneceu um novo e potente instrumento para enfrentar os problemas que confundiram e bloquearam o homem por séculos. Eu, ao menos, não me afasto do desafio". E Edwards [76] ao introduzir, no III Congresso Internacional sobre a Fertilização *in vitro* e Transferência de embriões, na sessão sobre os aspectos éticos e morais dessas técnicas, afirmava: "Estou convicto que os embriões humanos devem ser protegidos tanto que não podemos estudá-los e aprender com eles. Eu creio que a necessidade de conhecer é maior que o respeito concedido a um embrião precoce".

Como se deduz dessas citações, que poder-se-ão multiplicar, a simples suspeita dos "limites" gera medo no cientista e no tecnólogo, que querem aplicar os progressos da ciência. Parece-lhes que qualquer noção de limite os privará da sua própria liberdade, da possibilidade de seguir uma promissora pista para a pesquisa ou para a terapia.

Talvez, porém, fuja deles que o "problema dos limites" não pode ser evadido. Na realidade, é um problema de "responsabilidade" no qual ninguém pode se subtrair. Duas observações para esta questão, que atinge a todos os cientistas e tecnólogos, publicadas nas duas revistas científicas mais conceituadas, *Nature e Science*, merecem ser aqui relatadas. No editorial do primeiro número de agosto de 1978 da *Nature*, depois do anúncio do nascimento da primeira menina concebida *in vitro*, assim se lia: "Para entrar nisto que alguém ainda crê fantasioso, o recente sucesso é certamente um passo à frente sobre o caminho da manipulação muito mais fundamental dos seres humanos. Rápidos progressos neste campo formaram mais próxima a muito discutida possibilidade de corrigir genes defeituosos, substituindo a copia normal. Uma vez que isto será possível, as implicações sociais e políticas poderão ser enormes. Os biotecnólogos, que certamente surgirão em seguida a este conhecimento rapidamente crescente, devem tratar a opinião pública numa atenta consideração. Não é muito tarde ainda para levar a sério estes argumentos". Nove anos mais tarde, depois de tantas conquistas, um editorial de *Science*, onde se citava um certo estado de difusa dificuldade para as arrojadas aplicações da nova tecnologia, assim comentava: "Esta vaga angústia que os jovens sábios do DNA podem não só criar inadvertidamente pestes,

76. R. G. EDWARDS, "The Scientific basis of Ethics", *Annals of the New York Academy of Sciences* 442 (1984): 564-570. EDITORIAL, "Reproductive technology: whose baby?" *Nature* 274 (1978): 410.

guerra e fome, mas também invadir a região do bom gosto, está dominante no público. Aos conhecedores, essas angústias são remotas, mas não absurdas. De qualquer modo, estão crescendo rapidamente. Se existe o menor e o mais remoto risco de qualquer abuso, não há necessidade a abrandar e proceder com grande cautela?

São duas vozes autorizadas, provenientes do mesmo campo, dirigidas aos cientistas e tecnólogos para convidá-los a um senso de auto-responsabilidade. Este convite, que também apela para o "bom senso do público", tem a intenção de lembrar que existe também um outro saber que não é o saber experimental-científico. Um saber que tem a importância sobretudo na ordem da responsabilidade no uso dos próprios meios de pesquisa e da própria técnica. Um saber que tem seu fundamento não na experiência, mas na razão e na capacidade de reflexão. Um saber que pode indicar, sem lesar a liberdade da ciência e sem obstar o caminho, os limites da própria pesquisa científica.

Um conceito é central neste saber: o conceito do "Homem", dos seus "direitos" e dos seus "deveres". É sobre isto porém que falta uma convergência de opiniões. Não se pode negar que a atmosfera científica atual, colocando o homem no vértice da escala zoológica, limita-o e o constrange na sua real essencialidade. As seguintes expressões de Wilson,[77] um dos fundadores da Sociobiologia, projetam a imagem do homem de hoje mais abertamente: "Nenhuma espécie — a nossa incluída — possui um objetivo que não seja os imperativos criados na sua própria história genética. As espécies podem ter um amplo potencial de progresso material e mental, mas não têm nenhum objetivo imanente, o guia da parte de outros agentes para seu imediato ambiente... a mente humana é construída de tal modo para ser fechada dentro desta condição fundamental e para ser obrigada a fazer das escolhas com instrumentos puramente biológicos. Para reencontrar uma nova moral, baseada em uma verdadeira definição do Homem, é necessário olhar, seccionar a máquina da mente e reencontrar a sua história evolutiva".

É óbvio que, se esta fosse a verdadeira imagem do Homem, os problemas dos limites não teriam mais nenhuma consistência. Um embrião humano não seria diferente de um embrião de rato ou de coelho. Cada interrogação ética cairia. Todavia, uma análise acurada do "Homem", conduzida com o mais rigoroso método científico, com a mente liberada de qualquer prejuízo, revela que

77. E. D. WILSON, *On human nature*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983.

outra é a imagem verdadeira do Homem. Somente o reencontro com essa imagem poderá permitir que se compreenda e se valorize o problema dos limites e resolvê-lo de modo adequado. O pesquisador e o tecnólogo ao definirem as próprias linhas de pesquisa e de aplicação, sobretudo quando estas implicam direta ou indiretamente sobre cada homem ou sobre a comunidade humana, não deverá prescindir de avaliar os riscos e danos de qualquer ordem, para o homem mesmo, antes de mais nada, que a aplicação e os resultados poderão provocar; e sobre a base desta avaliação, decidir não só sobre o prosseguimento, mas também, e sobretudo, sobre o início de uma dada investigação. Cientistas e tecnólogos deverão aqui empenhar-se para um maduro comprometimento nos problemas idênticos abertos ao homem e à sociedade pelos progressos favorecidos pelo seu próprio otimismo. Como já observava Holton,[78] do laboratório de Física da Universidade de Harvard, numa Conferência sobre os problemas Éticos e Científicos colocados pela "Aplicação da Genética Molecular no Homem" ao tratar do tema "Otimismo científico e preocupações sociais: uma nota sobre a psicologia dos cientistas": "Este trabalho pode ser mais difícil que hidridar materiais genéticos ao fazer o DNA recombinante. Mas em última análise isto merece todo esforço, porque visa os mais nobres objetivos cuja realização a parte melhor, mais inteligente, mais protegida e mais influente da população do nosso século pode e deve contribuir".

CONCLUSÕES

O progresso da ciência alcançou fronteiras inesperadas. Sobre isto pode-se jogar o bem presente e futuro do homem e da humanidade. Que esta seja uma percepção geral é demonstrada pelo empenho de aprofundar e de discutir publicamente as diversas temáticas, e pela vontade política em muitas nações para definir regulamentos e normas de comportamento relativos às possíveis aplicações. Neste louvável esforço emergem todavia dificuldades notáveis. O pluralismo cultural obriga à abertura ou à escolha das linhas de compromisso tão flutuantes que se teme que se deseja, em definitivo, deixar qualquer decisão ao modo de pensar ou de ver de quem está de fato interessado no dado problema.

78. G. HOLTON, "Scientific optimism and social concerns: a note on the phychology of scientists" in M. LAPPE, R. S. MORRISON (eds.), "Ethical and scientific issues posed by human uses of molecular genetics", *Annals of the New York Academy of Sciences* 265 (1976): 85-97.

Nesta situação a Igreja Católica, como se colocou no início, através de um documento que faz parte do Magistério Ordinário, fez conhecer a própria posição referente aos diversos problemas, fundando-a sobre argumentos sobretudo racionais e compreensíveis para qualquer mente humana. A este documento não faltam críticas, mesmo ásperas, dentro do próprio campo católico. Isto é uma prova de intrínseca dificuldade dos problemas, aumentada bastante freqüentemente por uma carente visão integral deles mesmos. De qualquer modo neste documento não são de fato condenados a ciência e o progresso, como se insinuou; ao contrário, a ciência é convidada a proceder ininterruptamente para encontrar novos caminhos para a cura de tantas doenças e para tornar mais segura a vida de cada ser humano. Cientistas e tecnólogos são, todavia, exortados a prestar atenção para que não sejam superados aqueles limites, andando muito além, dos quais não poderão derivar algum verdadeiro benefício para a humanidade, mas estará em jogo o próprio valor "homem". Quem na Igreja, à qual importa a salvação total do homem, é responsável pela doutrina e por indicar, ao cristão primeiro e depois, a todos os homens, uma linha coerente de comportamento, faz isto convidando à reflexão, não com a intenção de predomínio, de vexação ou de culpabilidade, mas só com profundo senso de responsabilidade em relação a toda a humanidade.

É um convite para assumir a responsabilidade destes progressos que devem mirar apenas, e sempre, ao bem total do homem. O que não impede o progresso da ciência. Muitas vezes a pausa, a capacidade de enfrentar de frente as dificuldades de ordem moral, abrem o caminho às conquistas maiores que honram mais ainda a ciência, e damos maior valor às conquistas, porque foram obtidas com mais trabalho.

Terceira Parte

A dimensão filosófica

PREMISSAS METAFÍSICAS DA BIOÉTICA

PROF. DR. ALBERTO CATURELLI
da Universidade Nacional de Córdoba, Argentina

INTRODUÇÃO

A questão das técnicas biomédicas que intervêm na fase inicial da vida humana e até mesmo no processo criativo, não apenas constitui um problema médico e um problema moral, mas também suscita um grave problema metafísico. E, o que é ainda mais grave, é a ausência quase total da consciência do problema, porque tanto o ambiente médico como o moral se encontram como que imersos num difuso imanentismo que nega, ao menos de fato, a ordem natural. Este ambiente — que tem suas causas bem conhecidas em um longo processo cultural, filosófico e ainda teológico — se enfrenta com o senso comum (ou bom senso cotidiano) que, espontaneamente, afirma que determinado processo biológico (como a gestação de uma criança) ou determinada atividade livre (como firmar um contrato) e outras operações semelhantes, são *naturais*. Neste sentido, o homem comum fala de um processo "natural", alude ao que acredita ser contra a natureza ou segundo a natureza, recusa o que estima *antinatural* e aprecia como óbvio o que designa como *natural*. Em qualquer caso, este saber do bom senso cotidiano baseia-se, supõe, sem preocupar-se com ela, a idéia de natureza e tenta proceder espontaneamente segundo a natureza. Entretanto, esta sensatez cotidiana é cada vez mais obscurecida, afogada e até aniquilada por uma variedade de progressivas negações

do "natural" que incide, decisivamente, nos processos biomédicos, éticos, sociais e políticos; e este ambiente que parece envolver tudo vai tornando-se agressivo e recai, aqui e agora, sobre a vida cotidiana. Isto explica por que nas paredes de uma Universidade apareceram pichações como "morte à ordem natural!", "fora com a lei natural!" e outras semelhantes, as quais correspondem bem às expressões de André Plulin transcritas por Cerdá Bañuls: "Não creio nem em leis naturais, nem no direito natural, nem em uma moral natural.. O homem livre não se inclina jamais ante o real". [1] Essa verdadeira rebelião irracional contra a natureza invadiu o âmbito da bioética como se põe em relevo nas afirmações de um participante do Congresso Nacional de Bioética ocorrido em Valladolid, em 1986, e nas quais se nega até mesmo a existência da natureza a qual, desprezivelmente, qualifica-se de "fraude mental". Segundo narra um destacado cronista, "mais que seguir o critério da natureza haveria que fazer tudo ao contrário, ou seja, atuar sempre, e como norma, contra ela. O ser do homem é sua cultura social e não o que se vinha considerando como natureza. Em lugar da lei natural como critério ético, haveria que optar pela verdade *consensual*". [2] Sem levar em conta que não se pode declarar a natureza inexistente e exortar de imediato a atuar contra ela, e que é contraditório optar pela "verdade" que surgiria do consenso social, o que é evidente é que estamos ante o preconceito "dogmático" mais absoluto da história do Ocidente, o qual atua como um tipo de armadilha fatal para a sensatez cotidiana. Por isso, tornou-se necessário voltar à reflexão sobre o próprio conceito de natureza subjacente no sentido comum cotidiano, que constitui o último fundamento *metafísico* dos problemas que considera a bioética: se conseguimos demonstrar que existe "o natural" e, portanto, uma ordem natural ou metafísica, instantaneamente disporemos de um critério firme para elucidar os problemas tanto médicos quanto morais implicados nas técnicas biomédicas referidas à fase inicial da vida humana e ao processo generativo do homem.

Se o embrião humano é só um conjunto de células mais ou menos organizadas; se a natureza humana não é mais que uma complicada estrutura orgânica, as manipulações mais extremas ficarão justificadas como o está, por exemplo, a inseminação artifi-

1. "La subversión y la familia" in *La familia. Sus problemas actuales*, Atas da XVI reunião de amigos da Cidade Católica (9-11, 12, 1977), Speiro, Madri, 1980.

2. Niceto Blázquez, O.P., "Congreso Nacional de Bioética", *Studium*, XXVI, fasc. 2, Madri, 1986, p. 336.

cial no gado vacum para a obtenção de melhores carnes; se os sentimentos subjetivos ou a utilidade imediata constituem o único fundamento da norma ética, não terá nem sequer sentido a pergunta sobre a bondade ou maldade objetivas de certas manipulações genéticas. Daí ser necessário refletir sobre a ordem natural como fundamento da ordem moral (premissas metafísicas) para iluminar a partir desta perspectiva os problemas essenciais das técnicas biomédicas.

I. PREMISSAS METAFÍSICAS...

a) Natureza, ordem natural e pessoa humana

Quando, em 1971, V. R. Potter lançou seu livro *Bioethics: bridge to the future*, parece ter querido representar um tipo de ética da vida (bios-ethos). Na verdade, não disse nada novo se pensarmos nos princípios da filosofia moral; mas alertou sobre a aplicação da ética aos processos biológicos. Pode suspeitar-se, dado o ambiente pragmatista e empirista do qual provém, que não se leva em conta a distinção essencial entre vida orgânica e vida espiritual; apesar de não me interessar, por ora, a ausência daquela distinção, mas sim a simples consideração dos processos biológicos do homem, a qual implica, sempre, um *suposto* não explicado. A seqüência dos momentos próprios da fecundação (tanto natural como artificial) não pode evitar, como é óbvio, a própria seqüência; quer dizer, *primeiro* a produção dos gametas, *depois* o encontro (fecundação) de um com o outro, *logo*, a aparição do embrião humano... Essa seqüência (primeiro, depois, logo etc.) parece inevitável para que o próprio processo *exista*. E, enquanto existe, é natural. Mesmo os mais ferrenhos partidários de esquivar toda consideração metafísica-moral dos processos biológicos, empregam a mesma linguagem, pois denominam "natural" a fecundação que se segue do ato sexual normal e denominam "artificial" a fecundação dissociada do ato sexual (artificial homóloga ou heteróloga, *in vitro* com todas as suas variantes, como mãe "alugada" etc.). Ainda que o "artificial" (o feito por arte ou mão do homem) não tenha de estar necessariamente contra o natural (mesmo que possa estar) é evidente que, ao contradistingui-lo do "natural", admite-se que se trata de algo (um ente ou um processo) preexistente a todo artifício; é precisamente a isso que os próprios biólogos e médicos chamam "natural". Será sumamente fecundo refletir sobre o que o termo "natural" significa, revelando o último suposto ineli-

minável de todo processo biológico. Mas semelhante tarefa é eminentemente metafísica.

Assim, tanto as expressões do sentido comum como a terminologia habitual dos cientistas supõem, quer queira ou não, a natureza. A seqüência: união sexual — encontro dos gametas — embrião — etapas de desenvolvimento — parto, constitui uma certa ordem que, enquanto tal, é boa; por sua vez, "o natural" (ou melhor: a natureza) que realiza esta ordem, é *anterior* ao mesmo; por isso, dizia Aristóteles, que a natureza é causa de ordem. [3] Como o processo descrito objetiva a reprodução (que é o fim), esta ordem inclui em si "algum modo de anterioridade e posterioridade" [4] e é, essencialmente, uma relação das partes ou momentos entre si. [5] De modo que sendo a ordem uma relação, a natureza é substância; e assim como o acidente conduz à substância, a ordem conduz à natureza tanto no que diz respeito a uma relação entre coisas, quanto de uma relação entre atos livres e o fim. E esta natureza é o último que se *subpõe* em todo processo, quer o considere no sentido comum, quer na linguagem científica.

Quando se diz que tal organismo, por exemplo, ou tal ordem, é natural, se assinala implicitamente o que existe, o que há, e este "haver" é o ato de ser de que tudo participa. Este é o sentido primeiro do termo *physis*, que indica pela própria realidade emergente ou nascente; neste sentido o *arché* é princípio (princípio de ser) porque é "aquilo de onde procede, em cada um dos entes naturais, o primeiro movimento". [6] A natureza, pois, se predica de tudo; mas, primeiramente, da substância (ousía); por isso, natureza (physis), princípio (arché) e substância (ousía) estão na mesma linha e supõem os outros significados de "natureza" como geração dos viventes, princípio engendrante e outros semelhantes. Por sua vez, a natureza é princípio não só de ser, mas também de *operações* que se referem às inclinações da natureza: nas naturezas inanimadas essa tendência ou inclinação se denomina *afinidade*; nas vegetativas, *tropismo*; nas sensitivas, *apetite* e nas naturezas intelectuais, apetite racional ou *vontade*. [7] Logo, a natureza é, na verdade, *tudo* e se predica analogicamente em vários sentidos. Aqui nos interessa destacar que a ordem existente será natural, que é todo o

3. *Phy.* VIII, 1, 252a 12.
4. Sto. Tomás, *S.Th.*, II-II, 26, 1.
5. Sto. Tomás, *In Met.*, XI, leit. 12, n. 2377.
6. Aristóteles, *Met.* V, 4, 1014n, 18-20.
7. Raimundo Panniker, *El concepto de naturaleza*, C.S.I.C., Madri, 1951, p. 321.

processo da geração humana; mas será também natural a ordem existente entre os atos livres (por exemplo, dos esposos) com respeito à finalidade do ato sexual. O primeiro sentido assinala a ordem natural metafísica; o segundo, a ordem moral.

Em ambos os exemplos, põe-se em evidência o trânsito da natureza metafísica à natureza moral: a seqüência dos momentos da fecundação constitui uma ordem natural ou metafísica; em troca, a reta razão dos esposos que livremente se amam, dirige seus atos adequadamente para cumprir o duplo fim da entrega mútua e da geração; tais atos constituem uma ordem moral, realmente distinta da ordem natural, *mas nela fundada.* Por isso, como destaca Aristóteles, "agir de acordo com a reta razão" [8] equivale a agir segundo a natureza. Dito de outro modo, é imoral agir contra a natureza porque é des-ordem que, precisamente por ser tal, agride e lesa a natureza.

Mas o dito é todavia insuficiente. A natureza é, na verdade, o todo, tudo "o que existe"; quer dizer, a totalidade das substâncias e de suas operações; portanto, realiza o último sentido da *physis*, idêntico com o mesmo ato de ser "tido" ou participado no ente: o ser-ato (*esse*), participado no ente, não é seu ser; e se algo (o ato de ser) se encontra por participação em um ser, por necessidade há de ser causado nele por aquele a quem convém essencialmente. [9] Este Ser subsistente é Deus-Criador que produz o próprio ato de ser *ex nihilo*, ato criador que *nada* supõe porque não há mutação entre ser e nada, mas sim produção da totalidade do *esse rerum.* Por conseguinte, o ente por participação é a natureza que vem situar-se entre o nada e o Ser Absoluto. E assim comprovamos a transição da *physis* ou natureza antiga à natureza criada, que é a própria natureza *contingente.* De modo que em todo processo biológico (que é o caso que nos interessa) comprovamos que a natureza como ato de ser é, antes de tudo, o fundamento da *ordem-natural-criada.*

Por conseguinte, as naturezas, desde as inorgânicas até a vida racional, formam uma variedade de tecido, pois entre elas existe um tipo de *relação* que é, precisamente, a ordem, quer se trate de entes ordenados, quer da própria ordenação. [10] Para isso, é mister que se trate de entes reais, ordenáveis entre si com respeito a um

8. *Eth. Nic.*, II, 2, 1103b, 32.
9. Sto. Tomás, *S.Th.*, I, 44, 1.
10. *De Pot*, 7, 11, sigo aqui o Padre Santiago Ramirez O.P., *De ordine*, n. 31-37, Salmanticae, 1963, além do texto citado no primeiro termo, cf. *S.Th.*, I, 42, 3; II-II, 26, I e 6.

terceiro e que sejam, ao menos dois, desiguais e distintos e, sobretudo, que tenham algo em comum ou *concordem em algo*, como os órgãos de um corpo vivente. Por sua vez, a ordem — que, como se vê, é uma noção análoga — se diz de cada uma das causas metafísicas e de sua mútua relação, doutrina que ilustrarei com o exemplo da fecundação humana que é o tema sobre o qual refletimos aqui. Com efeito, na procriação humana, o ato sexual tem um duplo fim: um, pessoal, que é a mútua entrega (o amor mútuo) que, para ser tal, implica a totalidade do tempo da vida de ambos (indissolubilidade) enquanto ato livre, sacro, cultual, gozoso e fiel, com fidelidade inicial, progressiva e final. Outro, é o fim específico: a procriação da espécie humana. Daí que cada ato deve implicar sempre, ainda que não conduza, de fato, à fecundação carnal, a unicidade de ambos os fins. Logo, o fim, quer dizer, a *causa final* imediata do ato sexual é o amor mútuo e a geração, esta última, por certo, com todas as seqüências biológicas até o parto; resolutamente a causa final absoluta é Deus como bem infinito desde que é o fundamento — Criador e Conservador — da própria entrega de comunicação amorosa. A *causa eficiente* que desencadeia o processo, enquanto causa eficiente principal e próxima, está constituída pelos esposos que se entregam livremente; suas próprias pessoas, enquanto atos primeiros, desencadeiam *para* o ato sexual e *no* ato sexual operações ou atos segundos que se comportam como causas instrumentais até a consumação do ato que é, ao mesmo tempo, encontro com o fim que tudo atrai para si. Daí que a ordem natural exige que não se dissociem a eficiência e a finalidade; quer dizer, que o ato próprio do amor, para que verdadeiramente o seja, não se dissocie de seus fins próprios. Se se observa bem, tanto o fim como a mútua entrega ou eficiência, referem-se ao efeito dinamicamente (*in movendo*) porque são as que produzem o *fieri* ou movimento do amor humano.

Esse dinamismo causal nos permite compreender a fundo tanto o papel da matéria disposta como da forma; quer dizer, seu mútuo influxo no próprio ser do efeito (*in essendo*). Mas aqui se trata de uma matéria muito especial porque se trata da matéria da qual (*ex qua*), quando há fecundação, constituir-se-á um corpo organizado. O sêmen masculino é elemento ativo do óvulo feminino e este todo, como tal corpo organizado em potência de viver, é matéria primeira da qual, metafisicamente, constitui-se a pessoa. Considerada a matéria dispositiva *na* qual (*in qua*) é evidente que com ela vêm as disposições e caracteres hereditários transmitidos pelos pais no ato de amor. Mas o sentido comum percebe que a disposição da matéria não é suficiente sem um princípio metafí-

sico determinante que, na verdade, supera incomensuravelmente a mera disposição da potência ativa porque os pais não possuem a potência para infundir a forma substancial na matéria disposta, exista ou não fecundação; mas quando a fecundação se produz, é evidente que os esposos não possuem a potência de *dar o ser* metafísico ao embrião, que o faz ser esta pessoa ontologicamente diversa de sua mãe e com desenvolvimento próprio. E isto é assim porque os pais não conferem a forma substancial, porque a forma substancial confere o *ser* do efeito e nenhuma potência finita pode fazê-lo a não ser somente aquela infinita que é *causa esse rerum*. E esta potência infinita é Deus. De modo que, no instante da fecundação, Deus infunde a forma substancial que faz com que o embrião *seja* embrião *humano*. Os pais, na disposição da matéria em si, transmitem e infundem formas acidentais — que farão que o menino gerado seja alto ou baixo, louro ou moreno, mais ou menos inteligente, de tal ou qual temperamento, de tais ou quais disposições etc. —, mas *não podem* dar o que não têm por natureza. Como se vê, essa ordem metafísica não é outra senão a ordem natural, e a ordem ou relação em cada uma das causas é também ordem *mútua* entre elas, porque a ação dos esposos (eficiência) e as demais causas guardam uma relação de anterioridade e posterioridade com respeito ao fim; deste modo, a matéria é completada pela forma (o plasma vital pela alma espiritual); a forma pela causa eficiente e a entrega dos esposos pelo fim (mútua união e reprodução do homem). Neste sentido, o fim é como mostra Ramírez, causa da causalidade de todas as causas.[11] Por isso, trata-se de um todo no qual nenhum dos elementos dele deve dissociar-se dos demais. É contra a natureza dissociar ou cindir ou independizar ou separar o que se integra do todo-natural-criado: o amor dos esposos do seu duplo fim; o fim do amor dos esposos; a matéria da forma, ou proceder com a matéria como se a forma determinante não existisse.

b) **A ordem natural pessoal e a ordem moral**

O dito até aqui — também por meio dos exemplos que intencionalmente utilizei — tenta demonstrar não só a existência da ordem natural ou metafísica, mas também a culminação desta mesma ordem moral. De fato, sendo a operação (toda a operação de um ente) aquilo para o qual se ordena um ente, deve dizer-se que

11. C. G., III, 113.

a operação "é a última perfeição da coisa". [12] Por isso, todas as tendências de todos os entes — afinidade dos inorgânicos, tropismo dos vegetais, apetite dos animais — se ordenam, do menos perfeito ao mais perfeito, à operação intelectual; quer dizer, ordenam-se no todo da natureza, a natureza intelectual que *sabe que é*, que sabe que *sabe* e sabe que *age*. Refiro-me àquela natureza que previne de seu *ser* e de seu *fazer* que é a pessoa humana. Não é necessário que esse prevenir-se de si mesmo seja explícito e atual; basta que esteja em potência ativa como o está no embrião humano, quem, além do mais, tem uma ativíssima vida psíquica intra-uterina. Mais ainda: se observamos as operações anteriores ao homem (afinidades, tropismo, apetites) é evidente que estas têm razão de instrumentos e não são queridas por si mesmas, já que se ordenam para o bem da própria espécie; em troca, a pessoa humana *toda completa* no embrião humano tem razão de agente principal e é fim (relativo) em si mesma; e isto é evidente porque a natureza intelectual não só se ordena à espécie (como as operações anteriores), mas também à *perfeição do singular*; quer dizer, deste homem de carne e osso, ainda que todavia esteja no seio materno. Quando sua inteligência passe ao ato de inteligir tudo o que existe, neste primeiro ato se fará evidente não só que há *ser* mas também que há que se *fazer o bem*, que é o primeiro princípio da lei natural. Como o efeito verdadeiramente existe na causa, a potência de entender e a potência de querer verdadeiramente existem no embrião humano em *quem* a totalidade da ordem natural-criada alcança seu cume.

Por conseguinte, deve sustentar-se que o feto humano (recostado nesta hospedagem originária que é o seio materno) ainda que dependa da mãe para sua nutrição e desenvolvimento, existe em si (possui entidade) e por isso participa de um ato de existir absolutamente próprio (subsistência) e é o último sujeito de seus acidentes; por isso mesmo não se divide no seu ser nem seu ser está unido a outros (individualmente). O embrião humano tem unidade ontológica porque nele se unificam as operações e experiências inorgânicas, vegetais, sensitivas, intelectivas e volitivas; esta unidade é a que permite e fundamenta a *unicidade* de todos os seus acidentes (desde caracteres hereditários até o grau de inteligência) que,

12. Congregação para a Doutrina da Fé, *Instrução sobre o respeito da vida humana nascente e a dignidade da procriação* (22-2-87) II, R. 4 (p. 37) da ed. cast. de Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1987; entrevista de Paulo VI, *Humanae vitae*, 12, e esta, por sua vez, tem em conta o Discurso de Pio XII, de 19-5-56.

através do tempo, desde o instante da fecundação, fundamenta também sua *identidade*; quer dizer, *sempre* o mesmo. Logo, toda ordem natural consegue seu cume no embrião humano. Os esposos que bem se amam deveriam ter consciência deste feito grandioso e essencial: que no instante no qual os gametas se unem como resultado do ato de amor, põem em ato de existir (dispondo a matéria) aquele ente que é, por si mesmo, culminação de toda a ordem metafísica criada.

Com a pessoa humana apareceu uma nova relação. Disse anteriormente que a ordem natural é uma relação de entes distintos e desiguais que convém em algo uno e primeiro, segundo analogia; por conseguinte, se todos os graus do ser pré-humano implicam a pessoa na qual alcançam sua perfeição, *todo o antinatural é contrário à pessoa humana*, quer seja em seu próprio ser, em seu fazer ou em seu padecer. Também o inverso é verdadeiro: tudo o que seja contrário à pessoa é antinatural. Mas já anunciei que apareceu uma nova relação que não é a existente entre entes e internamente em cada ente, mas entre as operações *livres* da pessoa e o *bem*, quer dizer, o mesmo ser visto segundo a razão de bem; não se trata agora nem da *physis* como ato de ser do ente, e tampouco da relação real que é a ordem real, natural, metafísica e criada, mas sim de uma nova relação livre, não-substancial, entre cada ato voluntário e seu fim. Tal é a *ordem moral* real e formalmente distinta da ordem natural ou metafísica, mas que não pode existir sem esta porque a ordem natural é seu fundamento. Assim, por exemplo: o ato de amor dos esposos têm como fim a fecundação e a mútua entrega, o todo constituindo uma seqüência causal cujos momentos são inseparáveis (*ordem natural*); por isso, a livre relação existente (*ordem moral*) entre os atos dos esposos, a fecundação e seu processo até o fim (o parto) deve proceder *segundo a ordem natural preexistente;* por isso, toda operação dos esposos (e em geral toda operação humana) é moralmente boa porque procede *segundo* a ordem natural e toda operação moralmente má procede *contra* a ordem natural preexistente. Esta deve ser a regra de ouro da bioética: a ordem natural (e a ética da vida) supõe, sempre, a ordem natural sem a qual não existiria. De modo que o princípio primeiro da ordem prática (que é a manifestação da ordem natural ou da lei natural), que enunciamos "deve-se fazer o bem e evitar o mal", não só se obriga a todo homem de todo tempo e toda circunstância porque não pode ser ignorado por ninguém, mas também que é o princípio *manifestativo na consciência da pessoa, da ordem natural.* Diante dos problemas da bioética, é necessário recordar que o primeiro princípio da ordem moral é a

evidência iniludível da ordem natural na consciência. É, por isso, a *luz* com a qual deve-se iluminar o processo da vida desde seu princípio até seu fim.

II. ... DA BIOÉTICA

a) A ordem moral natural e os problemas da bioética

Reconhecida assim a ordem moral como expressão da ordem natural na consciência humana, pode considerar-se o fato da fecundação artificial em geral e, em especial, suas diversas formas à luz dos supostos metafísicos expostos. Ficou claro que, em toda operação humana e particularmente no ato sexual-matrimonial, a própria integridade da operação implica o dinâmico encontro da finalidade (que produz a causalidade de todas as causas) e a eficiência e, no próprio encontro, a disposição da matéria e sua capacidade ontológica de recepção da forma substancial; logo, a integralidade da operação natural exige — para que seja e continue sendo natural — a mútua co-presença e reciprocidade das causas; se uma só delas, na seqüência das etapas que se sucedem desde o ato de amor até o nascimento, é alterada ou suprimida, a operação será *artificial*, quer dizer, devida à manipulação ou artifício indevido do homem. (*) Neste sentido, o fim primário (a reprodução do homem que visa a espécie) e o fim secundário (a mútua entrega amorosa) causam a eficiência constituída pela ação dos esposos, e a própria operação dos esposos que se unem é, em certo modo, causa do fim enquanto a seu próprio ser ou existir ainda que seja o último na execução; dito de outro modo, não são naturalmente separáveis (ainda que a liberdade os separe artificialmente) o ato do amor matrimonial e o fim, e o fim do amor do ato do amor, e o todo de seu meio natural. Por sua vez, enquanto a matéria que os gametas dos pais dispõem e a forma são co-princípios intrínsecos do novo ser corpóreo, não só são causas recíprocas, mas também inseparáveis. Em outras palavras, e de acordo com a metafísica do ser natural, a integridade das causas deve concorrer à produção do efeito (ordem natural) e qualquer alteração introduzi-

(*) Quando emprego o termo "artificial", utilizo-o em sentido negativo, para indicar somente aquele tipo de intervenção que altera o curso da natureza e, no caso da fecundação, não respeita a dignidade da pessoa humana, que é o começo e o término do processo. Pelo contrário, a licitude da intervenção artificial é plena quando o que tenta não é alterar, mas sim coadjuvar e colaborar com o cumprimento da ordem natural.

da pela mão do homem é gravemente ilícita (ordem moral). Esta ilicitude moral, fundada na ordem natural, refere-se à fecundação artificial em geral no homem, seja a fecundação homóloga ou heteróloga, ou *in vitro*. Mas cada uma delas reconhece uma graduação que depende da própria ordem natural alterada.

Sob o ponto de vista metafísico, a fecundação artificial *homóloga* provoca duas alterações da seqüência da ordem natural: por um lado rompe a conexão "entre os dois significados do ato conjugal: o significado unitivo e o significado procriador"; [13] por outro, supõe a obtenção do sêmen alterando a ordem natural (masturbação). Se, como já recordei antes, a operação segue ao ser e é, por isso, a operação a última perfeição do ente, deve dizer-se que a co-operação dos esposos (o mútuo amor) é a última perfeição de ambos na sua ordem; daí que a procriação (quando se dá) é a perfeição do ato conjugal como ensinamento de um no outro e pelo outro; portanto, a fecundação artificial homóloga priva a procriação de sua perfeição e, o mais grave, é que não é querida, no próprio ato, como o fruto do ato de amor. O filho deixa de ser assim a unidade obtida pelo amor das pessoas.

O problema se agrava na fecundação artificial heteróloga (quando o doador não é o marido). A seqüência causal fica definitivamente rompida pela introdução de um terceiro no mais íntimo da intimidade da procriação; quando homem e mulher se doam, esta dádiva tem de ser total, quer dizer, da totalidade da pessoa cuja primeira determinação corpórea é a sexualidade por meio da qual "são dois numa só carne"; para que seja assim, o consentimento, o "sim" pelo qual selam sua união, implica todo o tempo passado, o presente e todo o futuro, *para sempre*, pois se não fosse assim o amor não seria total e, não o sendo, simplesmente não seria (indissolubilidade); mas, no próprio ato e pela própria razão, exclui um terceiro, posto que o ato de eleição é absoluto, não ligado a ninguém. Daí que não existe ofensa mais profunda à dignidade do outro que o adultério. Mas é incomensuravelmente mais ofensivo contra a dignidade do amor e da pessoa humana que a fecundação (que deveria ser a perfeição da doação mútua) que se realiza por meio do sêmen de um terceiro. Neste caso, o adultério friamente escolhido, passa a ser a negação concreta do verdadeiro amor humano e lança ao mundo uma criança cujo "pai" não é seu pai biológico. Se esta situação é "legalizada" pela lei positiva, então se faz da farsa lei; mas uma "lei" que não expressa a ordem na-

13. *Op. cit.*, II, B, 5, pp. 41-44.

tural, como mostra Sto. Tomás, não é lei, e sim iniqüidade. O que fica então da unicidade do matrimônio, da integralidade da fecundação, da identidade da paternidade genética e educativa, enfim, o que fica o amor humano? Nada.

O mesmo princípio (que supõe uma ordem metafísica ineliminável evidenciada na consciência humana) ilumina os demais problemas da bioética aos quais apenas aludirei. Como bem insiste a *Instrução* da Congregação para a Doutrina da Fé, nada deve "suprir a ausência das relações conjugais", tudo deve se efetuar dentro do corpo dos cônjuges e nada justifica a geração da pessoa humana privada de sua própria perfeição enquanto fruto do amor conjugal (13); mas, mais profundamente, deve-se dizer que nada justifica a violência contra aquela ordem metafísica ou natural-criada que foi a premissa essencial desta reflexão. E como essa ordem metafísica é a mesma ordem do *ser*, ao violentá-la, coloca-se o homem ante o nada, ante um tipo de abismo aberto por sua própria ação autodestrutiva.

Isto vale, em gravidade *crescente*, para as diversas formas da fecundação *in vitro* à medida que o processo se afasta mais da ordem natural (**) e à medida que mais gravemente viola a unidade do matrimônio; por isso, é surpreendente que o Padre Niceto Blázquez admita a fecundação *in vitro* homóloga ainda que se exija o cumprimento de certas condições, como o desejo razoável de um filho, que seja o único modo de consegui-lo, que exista mútuo acordo, que se insemine um só óvulo etc. A mera disposição interior dos cônjuges não salva a unicidade *formaliter*, ainda que seja rompida *materialiter* porque, neste caso, não se pode fazer a distinção — separação entre a unicidade *formaliter* e a unicidade *materialiter* no matrimônio — sem destruir a unicidade real que é material e formal.[14] Por outro lado, tenha-se em conta que o dito autor se refere à fecundação homóloga *in vitro*, enquanto a Igreja, quando admite a utilização de algum meio técnico só para "facilitar o ato natural, refere-se, exclusivamente, à inseminação artifi-

(**) Como se sabe, as diversas formas de fecundação *in vitro* podem ser: 1) do óvulo da esposa com sêmem do marido e transplante posterior do útero da esposa; 2) do óvulo da esposa com sêmem do marido e transplante do útero de outra mulher; 3) do óvulo de outra mulher (não da esposa) com sêmem do marido e posterior implantação no útero da esposa; 4) do óvulo de outra mulher com sêmem de outro homem e posterior transplante no útero da esposa.

14. "Exposición crítica del informe Warnock sobre bioética", *Studium*, XXVII, fasc. 1, p. 35, Madrid, 1987 (trabalho escrito antes de conhecer a Instrução da Congregação para a Doutrina da Fé).

cial homóloga; quer dizer, quando seja ajuda ao ato natural, não *substitutiva* do ato dissociando os dois significados do amor conjugal. [15] De modo algum se pode suprir um defeito da natureza dado no processo "in vivo", por meio da fecundação *in vitro* porque se aceita, de fato, a dissociação do ato conjugal de seus fins. Os fatos devem ser julgados pelos princípios, não os princípios pelos fatos, ainda que aqueles iluminem os fatos contingentes. Não se pode sustentar que, em circunstâncias excepcionais como "uma catástrofe universal, ou mesmo local" se possa "aceitar inclusive a fecundação artificial heteróloga", ainda que se trate de uma mera hipótese; o Padre Blázquez crê que "quando a continuidade da espécie estiver assegurada de forma natural terá de se respeitar como lei geral a lei natural"; mas "quando as circunstâncias sejam excepcionais a ética exige que se recorra a meios também excepcionais". [16] Nem sequer em circunstâncias excepcionais (a que se chegou, diga-se de passagem, por sucessivas e profundas violações da lei natural), salvo quando Deus o quer (milagre). Menos ainda se pode dizer que "a ética exige", pois sendo a ética expressão da lei natural, mal pode justificar uma exceção da própria lei natural; "deve-se fazer o bem" manda seu primeiro princípio, e alterar a ordem da natureza é fazer o mal.

Naturalmente, o Padre Blázquez despreza a licitude dos "bancos" de sêmen, os "bancos" de embriões, a inseminação *post mortem* e outras nefandas violações da ordem da natureza também afastadas, como é lógico, pela autoridade do Magistério. [17] Mas a surpresa aumenta quando o mesmo autor citado propõe como hipótese que "seria maravilhoso, por exemplo, que uma mulher pudesse terminar felizmente o processo de gestação que se prevê com certeza que outra, em situações extremas de saúde, não poderá terminar. Se algum dia for tecnicamente possível fazer esse tipo de transplante de feto de uma mulher à outra, com um prévio diagnóstico realista da situação da mãe e do filho, encontrar-nos-íamos ante uma nova forma de adotar filhos ou de salvar a vida de muitos dos que normalmente morreriam no seio materno por causas naturais ou condenados ao aborto provocado". [18] Esta maternidade "supletória", como denomina o autor citado, ou "adoção pré-natal", pode ser qualificada de fantástica, já que não parece possível sem alterar gravemente a seqüência natural. Não seria, cer-

15. Congregação para a Doutrina da Fé, *Instrução*, II, B, 7, pp. 45-46.
16. Op cit., p. 43.
17. Congregação para a Doutrina da Fé, *Instrução*, I, 5, 6; III, p. 54.
18. Op. cit., pp. 44-45.

tamente, uma maravilha. Nem a fidelidade conjugal, nem a maternidade responsável, nem a dignidade do filho que requer ser amado e trazido ao mundo por seus pais, não têm aqui lugar algum. Nem falar, então, da "eventual gestação do embrião no corpo do marido em caso de extrema necessidade, se, como já se falou, isto não chega a ser algum dia cientificamente possível". [19] A surpresa se converte em assombro quando lemos que um teólogo católico admite que a obtenção do sêmen pode ser lícita pela masturbação e que o embrião humano é apenas pessoa potencial: [20] com relação ao primeiro, faz a distinção entre a masturbação como vício (sempre pecado grave) e a masturbação patológica, admite um tipo de masturbação "clínica" como se um só ato, ainda que não fosse habitual e se orientasse a um bem, não supusesse uma violenta alteração da ordem natural; quanto ao segundo, semelhante afirmação não se compagina com outras afirmações do mesmo autor quando diz que "o embrião de um homem e de uma mulher é essencialmente um *ser humano*" ou que "pessoa é o que sempre *somos*". [21] Se sempre somos pessoas, quer dizer, desde o mesmo instante do encontro entre o gameta masculino e o feminino, *o embrião humano é sempre pessoa atual.* Ainda que não tenha o pleno exercício das potências, *enquanto pessoa* é pessoa em ato, não em potência.

b) Uma subjacente concepção do mundo e da sacralidade do amor humano

Como dizia no começo, as técnicas biomédicas constituem um problema médico, um problema moral e um problema anterior metafísico. Sem questionar o discutível termo "bioética", nascido num ambiente empirista e pragmatista, certas manipulações genéticas aparecem como possíveis na medida em que se ignora ou se nega a ordem moral objetiva como expressão da ordem metafísica-natural e também na medida em que se anulou a ordem metafísica no abismo omnívoro do imanentismo moderno. E o resultado será sempre o mesmo a partir do radical nominalismo medieval (que já é empirismo pleno) e o subseqüente fenomenismo que, contraditoriamente, só afirma as aparências do que é (a substância) e, por isso, além dos fenômenos, *nada.* E esta idéia do nada da ordem metafísica desenvolve-se quer no empirismo fenomenista anglo-sa-

19. Op. cit., p. 56.
20. Op. cit., pp. 37, 39 e 50.
21. Op. cit., pp. 47 e 51.

xão, quer no racionalismo nascido do próprio princípio de imanência, quer alcance seu cume no idealismo, quer se reverta no materialismo, tanto dialético, como simples materialismo sem nada mais, ou se despoje totalmente de todo o resto "metafísico" num estruturalismo vazio. Neste suposto, não somente não existe pessoa, mas também, simplesmente, não existe homem, salvo que o homem não seja outra coisa que um complexo de células e órgãos; em tal caso, já não são possíveis nem uma moral objetiva expressiva de uma ordem natural preexistente (que se negou) nem, menos ainda, o amor humano como doação mútua de duas pessoas. A sexualidade, que é a primeira determinação metafísica da corporalidade, será sempre reduzida, ao menos de fato, à genitalidade ou determinação orgânica da sexualidade e todas as manipulações, ainda as mais surpreendentes, serão possíveis, desde que se negou a liberdade da pessoa, substituída pela espontaneidade de quantas coações aperecem no mundo imanentista de hoje.

"Sou feliz ou desgraçado, isso é tudo. Quer dizer: não existe o bom e o mau." [22] Estas palavras de Wittgenstein são verdadeiramente simbólicas e expressivas do estado espiritual de um amplo setor do mundo contemporâneo: por um lado, só percebo meu estado subjetivo mutante e, por outro, *não existe* o bom e o mau. Neste caso não se trata da bondade ou maldade das operações livres do homem, mas também da simples inexistência do bom; quer dizer, da inexistência daquilo que é bom precisamente porque é. Por isso, em nosso mundo de hoje, equivale a declarar não existente ao próprio *ser*, o que pareceria um paradoxo insustentável. E, entretanto, o que aqui se quer dizer, é que o ser *não tem nenhum sentido* e, portanto, também o bom carece de sentido. Se é assim, o que comumente chamamos de natural ou ordem da natureza (que é a própria ordem do ser) não tem sentido. O único que existe é o meu próprio sentir, "feliz ou desgraçado". A natureza, o ser, o bom, simplesmente *não é*. Existe só este átomo presente, inapreensível, no qual sou como "eterno" (uma pseudo "eternidade") com respeito à qual *nada* existe por detrás e *nada* existe pela frente. Desta vocação por um certo Pleroma do Nada que padece o homem contemporâneo, participa a manipulação contra-natural de uma concepção cientificista, utilitarista e pragmatista da bioética e esta tendência niilista não pode desembocar a não ser na destruição e na morte; semelhante niilismo torna impossível o amor humano como doação total de toda a pessoa na pessoa do outro,

22. *Diário Filosófico (1914-1916)*, 8.17.16, da trad. cast. de J. Muñoz e I. Reguerra, Ariel, Barcelona, 1982, p. 128.

dom de si, de homem e mulher, selado no consentimento inicial. Por isso, o amor matrimonial é fecundo, com fecundidade espiritual e carnal, sempre presente no ato sexual, alegre, único, cultural e sacro; ato que conleva, cada vez, a fidelidade ou castidade conjugal que é inicial, progressiva e final. A incomensurável profundidade e dignidade do ato sexual no matrimônio é, em si mesmo, unidade imanente dos esposos; mas no filho é sua unidade relativamente transcendente, com a qual aparece o *nós* da *família* e aponta, por ela, para a unidade transcendente só alcançável em Deus além do tempo da vida. Por isso a manipulação genética, na medida em que altera este curso sacro do amor humano é verdadeiramente nefando em seu significado torpe, abominável ou execrável. Não existe, pois, meio-termo; ou as técnicas biomédicas agem segundo a natureza e se carregam de um formoso sentido positivo, ou contribuem à destruição do amor humano no mundo. Na primeira hipótese, haverão contribuído de modo efetivo à *conversão* do homem atual. Mas como as coisas vão, parece contribuir a esse movimento de que fala Sto. Agostinho ao referir-se a quem está sob o domínio dos demônios: "Por ser menos do que antes era(m), caminha(m) para a morte": *quo minor est quam erat, tendit ad mortem.* [23]

23. *De Vera Relig.*, 13, 26.

A METAFÍSICA DA PESSOA COMO FUNDAMENTO DA BIOÉTICA

PROF. DR. BATTISTA MONDIN
da Pontifícia Universidade Urbaniana, Roma

Por que apresentamos a metafísica da pessoa como fundamento da bioética?

Pela simples razão que a bioética não tem relação com a ética da vida em geral, mas com a ética da vida humana. Ora, poder-se-á sustentar, como fizeram muitos filósofos após Kant, que há uma separação clara, completa, entre a ética e a metafísica, entre o reino do Ser e o reino do dever; mas não se pode admitir tal separação entre a ética (e a bioética) e a metafísica da pessoa. Por quê? Porque a ética é, por definição, a arte de escolher bem: escolher o que favorece verdadeiramente o homem em todos os momentos e em todas as fases da sua existência (desde a concepção até a morte). A ética é a arte de fazer o homem. Ora, para fazer o homem, para escolher bem aquilo que ajuda ao homem, convém antes de mais nada saber o que é o homem; é importante ter uma idéia clara e adequada do que significa *persona*, já que este é o título distintivo com o qual nós caracterizamos o Ser humano.

A ética filosófica (não a teológica) origina as normas que fazem o homem diretamente do próprio homem: da natureza humana. Eis por que, sem uma conveniente metafísica da pessoa, não se poderá formular nenhuma ética sólida da vida, da educação, do trabalho, da economia, da cultura etc.

É historicamente comprovado que o conceito de pessoa é uma conquista do cristianismo. "O cristianismo cria uma nova dimensão do homem: a de pessoa. Tal noção era tão estranha ao racionalismo clássico que os padres gregos não foram capazes de encontrar na filosofia grega as categorias e as palavras para exprimir esta nova realidade." [1] "O homem antigo é absorvido pela cidade e pela família, sujeito a um destino cego, sem nome, superior aos mesmos deuses. A instituição da escravidão não ofende às inteligências mais dignas daquele tempo. Os filósofos não levam em consideração outra coisa senão o pensamento impessoal, cuja ordem imóvel rege a natureza como idéias: a chegada do singular é como uma fenda na natureza e na consciência (...). O cristianismo no meio dessas incertezas traz, subitamente, uma noção decisiva da pessoa. Nem sempre se compreende hoje o escândalo que essa noção constituiu para o pensamento e para a sensibilidade grega." [2]

Não é, portanto, de admirar que aquelas culturas — a grega e a hindu —, antecedentes ao cristianismo, não possuíssem ainda o riquíssimo conceito de pessoa, que considera o homem como um valor absoluto, com uma dignidade sagrada e inviolável, com uma individualidade única e irrepetível, com uma identidade inconfundível, autônomo no Ser, mas solidário no agir, dotado de uma interioridade intangível, mas também de uma natural abertura para o mundo, para o próximo e para Deus, marcado pelas propriedades da interiorização e da consistência, da preexistência e da transcendência.

Uma melhor compreensão do conceito de pessoa na concretização do ser humano — uma pessoa que já é tal no momento da concepção e que deve ainda desenvolver-se e fazer-se, e que deve dirigir o próprio projeto da humanidade para auto-realizar-se — denuncia, imediatamente, a imoralidade das práticas como, por exemplo, a manipulação genética, o aborto e a eutanásia, que são absolutamente incompatíveis com a dignidade da pessoa humana. É o que nos propomos fazer no presente tratado.

Começaremos com uma breve história do conceito de pessoa: esta servirá para focalizar bem o problema e acolher as sugestões que permitirão uma melhor definição da pessoa.

1. R. Garaudy, *Qu'est-ce-que la morale marxiste?*, Ed. Sociales, Paris, 1963, p. 63.
2. E. Mounier, *Il personalismo*, AVE, Roma, 1966, pp. 14-16.

1. O CONCEITO DE PESSOA ATRAVÉS DA HISTÓRIA

Como se disse, o conceito de pessoa, enquanto ênfase do singular, do indivíduo, do concreto, é estranho ao pensamento grego, o qual reconhece importância e valor só ao universal, ao ideal, ao abstrato e considera o indivíduo somente como uma momentânea fenomenização da espécie, do universal, ou seja, um instante transitório do grande ciclo onicompreensivo da história. O conceito de pessoa é uma conquista do pensamento cristão, que se chegou mediante a meditação e a reflexão sobre a história da salvação. Esta não é a história da espécie humana, do coletivo, do universal, mas é uma história das pessoas singulares, concretas, particulares; a história de vários Abraão, Isaac, Jacó, Isaías, Ezequiel etc.; é uma história que exalta o infinito valor de cada singular representante do gênero humano, enquanto cada homem vem assinalado com o título de filho de Deus e irmão de Jesus Cristo. [3]

No cristianismo o conceito de pessoa não foi transmitido como um simples dado de fé, mas foi objeto de uma profunda pesquisa e de uma aguda especulação. Na Patrística e na Escolástica foi submetida a uma rigorosa análise racional, que lhe permitiu adquirir uma sólida veste filosófica. As ocasiões para tal aprofundamento foram fornecidas pelas disputas teológicas em torno do grande mistério da Trindade e da Encarnação, para cujas soluções contribuiu de maneira decisiva a formulação precisa do conceito de pessoa.

O primeiro exame mais profundo de tal conceito foi feito por Sto. Agostinho. O seu objetivo era elaborar um termo que se pudesse aplicar distintamente ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, sem incorrer, de um lado, no perigo de fazer deles três divindades, e, por outro, no perigo oposto de dissolver a sua individualidade. Santo Agostinho fez ver que os termos *essência* e *substância* não possuem esta dupla virtude, enquanto se referem aos aspectos comuns aos três membros da Trindade. Esta virtude está presente no termo grego "hy postasis" e ao seu correspondente latino "persona", os quais "não significam uma espécie, mas qualquer coisa de singular e de individual". [4] Analogamente, além de Deus, este termo aplica-se também ao homem: de fato, "singulus quisque homo (...) una persona est". [5]

3. Cf. E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale* (tr. it.), Morcelliana, Brescia, 1983, pp. 220ss.
4. Sto. Agostinho, *De Trinitate*, VII, 6, 11.
5. Ibidem, XV, 7, 11.

Para Sto. Agostinho, pessoa significa o singular, o indivíduo. Isto comprova que no século IV d.C. a palavra "pessoa" tinha já adquirido um significado profundamente distinto daquele que tinha na cultura latina pagã: não designa mais a máscara, mas um homem, um indivíduo da espécie humana. Mas "em Agostinho não se tem ainda a definição de pessoa", [6] mais precisamente, não se tem ainda uma definição rigorosa e completa como encontraremos em Boécio e em Sto. Tomás; mas o conceito tem e compreende um dos elementos fundamentais que nenhuma definição ontológica do conceito de pessoa poderá mais dispensar: o elemento da singularidade, da individualidade. A pessoa é acima de tudo uma Realidade Singular, única, irrepetível.

O mérito de haver fornecido a primeira definição adequada de pessoa cabe a Severino Boécio. Este, num dos seus tratados teológicos, escreve: "Persona est rationalis naturae individua substantia" (a pessoa é uma substância individual de natureza Racional). [7] Da definição boeciana resulta que pessoa não diz simplesmente individualidade singular, nem só natureza igual substância. A individualidade singular, de fato, pode pertencer também ao acidente (todos os acidentes concretos são individuais); para existir a pessoa não bastam tampouco a natureza ou a substância, que podem ser também elementos genéricos. Tampouco a união da individualidade, natureza e substância constitui a pessoa; de fato, esses elementos pertencem também a uma rocha e a um rato, que não são pessoas. Todos esses elementos entram no gênero próximo. Para definir adequadamente a pessoa deve-se unir aos três elementos precedentes a diferença específica que distingue os homens dos animais, a qual consiste, como já ensinava Aristóteles, na racionalidade. Assim se obtém exatamente tudo o que escreveu Boécio: *Rationalis naturae individua substantia.*

Uma simplificação da definição boeciana foi introduzida por Sto. Tomás, quando diz que a pessoa é "subsistens rationale" (subsistente racional). No término *subsistente* o Aquinato inclui aquilo que Boécio tinha expresso com os três termos — indivíduo, natureza, substância — porque o que subsiste é uma substância e uma natureza já individualizada. Mas o subsistente por si só não dá ainda o conceito da pessoa que, como sabemos, se aplica só ao ser racional, e não às plantas ou aos animais, e por este

6. A. Trapé, *Introduzione a Agostino, "De Trinitate"*, Città Nuova, Roma, 1973, p. XXXVI.

7. Boécio, *Contra Eutichen et Nestorium*, c. 4.

motivo ao *subsistente* se deve acrescentar, como faz Sto. Tomás, o *Racional*. [8]

Segundo o Doutor Angélico, entre pessoa e natureza há uma distinção como há entre o todo e a parte: a pessoa é o homem singular e concreto em toda a sua integridade, unicidade e irrepetibilidade, enquanto a natureza humana é somente parte da pessoa, ainda que seja a parte fundamental, substancial. A pessoa, como totalidade do ser singular, compreende a matéria, a forma substancial (a alma), as formas acidentais e o ato de ser (*actus essendi*). O constitutivo formal da pessoa é dado por este último elemento, porque o ato de ser é a perfeição máxima e é quem confere atualidade à substância e a todas as suas determinações. Por isso "a personalidade pertence necessariamente à dignidade e à perfeição de uma realidade enquanto esta existe por si mesma: o que está compreendido no nome da pessoa". [9]

O *actus essendi* confere à pessoa a propriedade da *incomunicabilidade*; [10] graças a tal ato a pessoa encontra-se completa em si mesma, ontologicamente acabada, assinalada definitivamente na sua unicidade e irrepetibilidade. A pessoa, afirma Sto. Tomás, goza de tríplice incomunicabilidade: "Antes de mais nada, o indivíduo, que é pessoa, não pode comunicar-se com outra coisa como parte, sendo um todo completo; depois não pode comunicar-se como o universal comunica-se com os singulares, enquanto a pessoa é qualquer coisa de subsistente; finalmente, não pode comunicar-se como qualquer coisa de assumível, porque isto que é assumível passa na personalidade do assumente e não tem mais a sua personalidade própria. Não vai todavia contra o conceito de pessoa a capacidade de assumir". [11]

Por motivo da incomunicabilidade a pessoa se distingue claramente, seja da essência, seja da natureza; de fato, "o conceito de pessoa permite que se trata de alguma coisa de diferente, subsistente e compreendendo tudo isto que está na coisa; em vez disso, o conceito de natureza abraça só os elementos essenciais". [12]

8. "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scil. subsistens in natura rationali" (*S.Th.* I, 29, 3).
"Omme subsistens in natura rationali vel intellectuali est persona" (C.G., IV, 35, 1).

9. *S.Th.*, III, 2, 2, and 2m.

10. "De ratione personae est quod sit incommunicabilis" (*S.Th.*, I, 30, 4, ob. 2).

11. *In III sent.* 5, 2, 1, ad 2m.

12. *In III sent.* 5, 1, 3.

Segundo Sto. Tomás, pessoa é o homem na sua integridade, a qual compreende não só a alma, mas também o corpo; portanto, a alma isolada não é pessoa, ainda que seja substância completa na ordem do ser. De fato "não é qualquer substância particular que é uma hipóstase ou pessoa, mas somente aquela que compreende toda a natureza da espécie. Assim, por exemplo, a mão ou o pé não podem ser chamados pessoa ou hipóstase. Analogamente, nem a alma, pois constitui somente um elemento da espécie humana". [13]

Com Descartes a filosofia abandona a metafísica, que é a via do ser, e se dirige por um novo caminho; num primeiro instante (desde Descartes até Augusto Comte) desemboca na via do conhecimento (via gnoseológica) e, depois, na da linguagem ou dos significados (via fenomenológica, hermenêutica, semântica). Essas novas vias aplicadas ao estudo do homem conduzem logicamente a novas definições do conceito de pessoa, que não são para serem consideradas alternativas, mas de preferência integrativas da definição clássica.

A via gnoseológica leva à definição de pessoa como autoconsciência. O homem pode duvidar de tudo: do mundo, dos outros e também do próprio corpo, mas não pode duvidar do pensamento, do fato de ser um sujeito pensante: *Cogito ergo sum*, proclama Descartes. O homem tem uma garantia de ser ele mesmo, de existir efetivamente, de não ser um puro sonho, mas uma autêntica realidade, porque quem pensa é ele mesmo. O *eu* consiste na autoconsciência. A unicidade da pessoa é dada precisamente por este infalível testemunho, que não pode ser desnaturalizado nem pelo demônio mais potente e mais insidioso.

Sobre a propriedade da pessoa de ser autoconsciente voltaremos mais para frente. Por ora nos limitaremos a observar que identificar a pessoa com a autoconsciência é uma operação assaz perigosa, que pode conduzir a conseqüências nefastas, como comprova o desenvolvimento posterior da história da filosofia.

Hume, por exemplo, fazendo da pessoa um fato da consciência, a reduz a um feixe de sensações que se tem junto do poder associativo da fantasia. Kant mostra a pessoa num *a priori* lógico, o *eu* transcendental, um conceito indispensável para a unificação de todas as esperanças das quais o sujeito é capaz. Os idealistas (Fichte,

13. *S. Th.*, I, 75, 4, ad 2m; ver também *S. Th.*, I, 29, 1 ad 5m, In III Sent. 5, 3, 2; 6, 1, 1; 21, 1, 1, 2, ad 3m e ad 6m.

Schelling, Hegel) fazem da pessoa um momento da autoconsciência do Absoluto (o Eu puro, a Razão, o Pensamento). Freud identifica a pessoa, o verdadeiro *Eu*, com o subconsciente — um centro possuidor dos impulsos libidinosos — ao qual se apóia normalmente uma segunda pessoa, fictícia, aquela do *Ego*, que nasce do encontro entre as exigências do subconsciente e as exigências da sociedade.

No nosso século a maior parte dos filósofos, dando as costas à via metafísica e à via gnoseológica, é partidária da via fenomenológica, para solucionar todos os problemas filosóficos e, portanto, os problemas do homem e da pessoa. Essa via permitiu elaborar novas definições do conceito de pessoa. Aqui me limito a referir-me a Scheler, Mounier e Buber, que são os mais interessantes.

Scheler inclui a possibilidade de dar uma definição da pessoa fundamentando-a sobre o Ser (Boécio, Sto. Tomás) e sobre o pensamento (Descartes, Hegel): para definir a pessoa é necessário fazer uma referência à experiência vivida. Então se descobre que "a pessoa é a *unidade* imediatamente vivida do vivente espiritual, não já uma coisa pensada detrás e fora do imediatamente vivido". [14] "A pessoa é a concreta essencial unidade do ser dos atos de essências diversas, que em si mesma precede todas as diferenças dos atos (em particular, a diferença de percepção interna e externa, do querer interior e exterior, do interior e exterior sentir, amar, odiar etc.). O ser da pessoa fundamenta todos os diversos atos." [15] Portanto, a pessoa não está fundamentada sobre a conexão dos atos. Scheler renuncia à concepção da pessoa como uma substância, pois para ele substância significa uma unidade estática; não está ainda disposto a fazer dela um agregado, uma associação de atos, como queria Hume. "Certamente a pessoa é uma essência que cumpre atos e, como tal, vive da mesma, e não é em nenhum sentido alguma coisa, que esteja como um ponto final 'detrás' ou 'sobre' os atos, ou certamente alguma coisa que esteja como um ponto final por cima da execução e do transcurso dos próprios atos (...). Antes de tudo em *cada* ato plenamente concreto está toda a pessoa, em cada ato e por meio dele varia toda a pessoa, sem que todavia o seu ser se consuma em algum dos seus atos ou se altere como uma coisa no tempo." [16] Para Scheler a pessoa não se identifica com o *Eu* compreendido como consciência ou percepção

14. M. Scheler. *Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1927, p. 385.
15. Ibidem, pp. 397-398.
16. Ibidem, pp. 399-400.

transcendental, condições da unificação da esperança, e tampouco se identifica com o *Eu* individual, que é objeto da percepção interior. A pessoa é o ser concreto que experimenta e vive os próprios atos ou, melhor ainda, é a totalidade em ato que exprime a unidade ontológica do homem.

Mounier, contra os empiristas, os idealistas, os psicanalistas e contra todos aqueles filósofos que fizeram da pessoa um simples fenômeno psicológico, individualista e subjetivo, reivindica o caráter encarnado, público, aberto e social da pessoa.

"Eu não posso pensar sem ser e ser sem o meu corpo: por meio dele eu estou exposto a mim mesmo, ao mundo e aos outros; por meio dele eu fujo da solidão de um pensamento que seria somente o pensamento do meu pensamento. Recusando-me a conceder uma completa transparência de mim mesmo, me lanço continuamente ao que está fora de mim, na problemática do mundo e na luta do homem." [17]

Por isso a pessoa não pode ser reduzida ao pensamento nem à consciência e muito menos ao inconsciente, mas, pelo contrário, vai concebida como "existência incorporada", "existência encarnada", [18] uma existência, por outro lado, não ainda inteiramente circunscrita e definida como a existência dos animais e das plantas, não contudo completa, mas duplamente aberta: para o próprio futuro, tensa para uma plenitude de ser que ainda lhe falta, e para os demais, com os quais se encontra numa relação de recíproca comunicação e comunhão. A vida da pessoa é uma ação incessante: "É a busca até a morte de uma unidade pressentida, cobiçada que jamais se realiza". [19] Lutar a favor da pessoa é, segundo Mounier, a missão fundamental do nosso tempo. Lutar pela pessoa significa lutar contra aquelas inúmeras formas de alienações que tentam aniquilar o homem no conformismo massificante e destruí-lo espiritualmente. Mas, particulariza Mounier, lutar pela pessoa significa ao mesmo tempo lutar pela comunidade, porque a verdadeira comunidade é aquela pessoal, onde o vínculo mais profundo é na interioridade da existência encarnada, que vive em comunhão, que vibra unissonamente e está tensa para realizar uma justiça que liberta do abandono e da humilhação de milhões de sofredores e de pobres indigentes. A comunidade da pessoa é a comunidade do próximo, do *eu* e dos *outros*, capazes de realizar um *nós*.

17. E. Mounier, *Il personalismo*, op. cit., p. 39.
18. Ibidem, pp. 29 e 38.
19. Ibidem, p. 72.

A Martin Buber se dá o mérito de ter conferido um maior rigor ao conceito dialogal da pessoa. Confrontou a relação que o homem tem com as coisas (Ich — Es = eu — isso) com a relação que eles mantêm entre eles (Ich — Du = eu — tu). Enquanto a primeira assume o caráter de posse, de monopólio, de desfrute, a segunda tem essencialmente o caráter de diálogo. Existem, porém, outros fatores que distinguem os dois diferentes tipos de relações, das quais os mais importantes são: para o Ich — Es, a experimentação, a objetividade, a utilização, o arbítrio; em vez disso, para o Ich — Du, o encontro, a presença, o amor, a liberdade, o ser; na estrutura Ich — Es o homem vive nas coisas, altera-as, usa-as, possui-as, governa-as, e quando ele assume este comportamento para com o seu semelhante, então também Ele e Ela convertem-se numa espécie de "coisa-pessoa", da qual se dispõe como se quer. Buber admite que "sem o *Ele* o homem não pode viver. Porém, aquele que vive só com o *Ele* não é um homem".[20] É verdadeiramente homem e, para isso, também pessoa aquele que se interessa pelo outro, de tal modo que chega a compreender e respeitar completamente o seu *eu*: "*Eu* tenho origem na minha relação com o *Tu*: quando eu chego a ser *Eu*, então eu digo *Tu*".[21]

2. AS PROPRIEDADES DA PESSOA

Depois desta rápida incursão através da história do conceito de pessoa, viagem instrutiva — enquanto nos adverte que a pessoa é uma realidade extremamente rica e complexa e definindo-a por meio de fórmulas esquemáticas corre-se risco de empobrecê-la gravemente —, tentaremos obter uma imagem mais adequada da pessoa, trazendo um quadro completo de todas as suas propriedades e características principais e essenciais. Estas são: subsistência, interiorização, encarnação, autoconsciência, liberdade (vocação), coexistência, pró-existência. Vejamos, então, uma por uma.

1. Subsistência

O primeiro traço característico da pessoa — da minha pessoa como de qualquer outra pessoa (da criança, do velho, da mulher, do operário, do general etc.) — é aquele que possui o próprio

20. M. Buber, *I and Thou* (trad. ingl.), Clark, Edimburgh, 1937, p. 34.
21. Ibidem, p. 11.

ato de Ser, que a faz autônoma com relação ao existir. Qualquer um de nós é um subsistente, isto é, uma substância completa: um indivíduo que não faz parte de outra substância nem pode ser absorvido ou assumido por outra substância. Enquanto substância completa a pessoa desempenha uma função desde o centro e desde o sujeito de cada outra propriedade, título, atividade. Qualquer um de nós é antes de mais nada uma reserva de ser: ser vivo, dinâmico, laborioso, não-inerte, estático, imóvel. Estudando profundamente a alma o Aquinato demonstra que o ser do homem e a sua subsistência pertencem sobretudo à alma, que os comunica também ao corpo. Portanto, aquilo que sustenta o homem não é um ato de ser de caráter físico, material, mas espiritual. Esta é uma condição essencial para ser pessoa, porque esta é sempre um *subsistente na ordem do espírito.* Assim acrescentar à pessoa a qualificação de subsistência não traz consigo nenhum risco de fossilizá-la ou de mumificá-la — como temem Scheler, Bergson e muitos outros filósofos — porque se trata de uma subsistência na ordem do espírito, que encontra no agir a explicação conatural do próprio ser.

2. **Insistência ou interiorização**

Nós, subsistentes na ordem do espírito, somos dotados de uma profunda interioridade, o que equivale a dizer, de uma união assaz íntima conosco mesmos: somos *em nós* e *conosco.* Como veremos dentro de pouco, nós somos também com os outros e para os outros, mas isto vem depois e tem como pressuposto o nosso estar *em nós mesmos e conosco mesmos.* Não é um encontrar-se com o *nós* transparente, não é uma interioridade luminosa, não é uma possessão plena e tranqüila. Sabemos que somos nós mesmos, e não os outros, mas não nos vemos como num espelho. Mas uma coisa é certa: o nosso ato de ser é exclusivamente nosso; é "incomunicável", "indisponível", "impenetrável", "insubstituível", por parte dos outros. Posso dar forma a tantas coisas, posso doar todos os frutos das minhas ações, mas não posso entregar ao outro o meu ato de ser: isto é única e exclusivamente meu. Não me foi dado; recebi-o de Deus, mas não o posso emprestar a nenhum outro. Graças à insistência, "*eu, no meu ser,* em definitivo, não posso ser vivido por nenhum outro, mas em relação a mim estou só comigo mesmo; não posso ser representado por nenhum outro, mas eu sou responsável por mim; não posso ser substituído por nenhum outro, mas sou único; isto fica parado também se a minha

esfera de reserva vier fortemente deteriorada pela intromissão e pela exteriorização". [22]

Examinada até o fundo, como soube fazer magistralmente Agostinho, a nossa insistência, a nossa interioridade, pode fazer-se de observadora, ou melhor, pode encontrar uma fenda, uma espécie de túnel, que "induz" à insistência plena, absoluta. A nossa interioridade é abissal, mas não é um abismo cavernoso e vazio; não é um abismo do nada, mas um abismo preenchido de uma interioridade maior, mais rica, mais sólida, mais intensa, mais plena, mais ampla, é a interioridade de Deus, que é também mais íntima a nós do que nós o somos de nós mesmos. O ato de ser que nos faz subsistente procede de Deus, mas também a interioridade que nos faz transparente procede dEle e pode referir-nos e reunir-nos a Ele. Em todas as religiões (cristianismo, judaísmo, islamismo, hinduísmo, budismo) a meditação é sempre voltada sobre a interioridade: sobre o movimento em direção ao interior, sobre o profundo da própria alma. Com efeito, o domicílio de Deus mais do que o firmamento celeste é a gruta do nosso espírito. Deus está dentro de nós. Quem "insiste" em si mesmo, mais cedo ou mais tarde se descobre habitado por Deus.

3. Autoconsciência

Na interioridade (insistência) já está implícita a autoconsciência, outra propriedade específica da pessoa. Os outros seres animados não a possuem. Os animais têm consciência, mas não a autoconsciência. Têm consciência do próprio ser, dos próprios instintos, das próprias feridas, das próprias necessidades, mas, como disse Teilhard de Chardin, essas coisas não constituem um saber: isto é, não os dirigem sobre si próprios, sobre seus atos para refletirem em cima deles. Os animais são privados da consciência reflexiva. A autoconsciência, o poder de retornarem sobre si próprios, de entrarem dentro de si, na profundidade do próprio ser, na própria interioridade, sobre os motivos das próprias ações, sobre o próprio projeto de humanidade para defini-lo, retificá-lo, atualizá-lo, sobre os próprios pecados e as próprias culpas, sobre a própria responsabilidade etc., tudo isto tem somente o homem, e tem como próprio porque é uma pessoa, ou seja, um subsistente na ordem do espírito. O homem no profundo do seu ser é espírito: o seu ato

22. R. Guardini, *Welt und Person*, Werkbund, Würzburg, 1939, pp. 122-123.

de ordem espiritual. Graças ao espírito o homem é autoconsciente; de fato, o espírito é tão transparente que mais além do conhecimento das coisas é capaz de descobrir também a si mesmo. Sobre esta propriedade da nossa consciência e do nosso espírito escreveu páginas claríssimas Sto. Agostinho, em particular no *De Trinitate*, de onde podemos ler entre outras coisas: "Pertence à natureza do espírito o ver-se a si mesmo e, quando pensa sobre si mesmo, este retornar sobre si, não se faz mediante um movimento espacial, mas por meio de uma conversão imaterial. Mas quando não pensa sobre si mesmo, certamente não se vê a si mesmo e o seu olhar não lhe informa sobre si, mas apesar disso se conhece como se fosse a si mesmo: é a memória de si (*memoria sui*)". [23]

"Portanto o espírito conhece-se a si mesmo. Quando logo busca conhecer-se, ele já se conhece no ato de procurar? Logicamente ele já se conhece. Por essa razão, não pode totalmente ignorar-se a si próprio, o espírito que, também quando se conhece como cognoscente a si mesmo, por este mesmo fato se conhece. Se ignorasse que se ignora, não se buscaria para conhecer-se. Por esta razão, que ele se procure, é a prova que ele é para si mesmo mais conhecido do que desconhecido. De fato, conhece-se como quem busca e não cognoscente a si mesmo, quando procura conhecer-se. O que diremos portanto? Que em parte se conhece e em parte se ignora? Mas é absurdo dizer que não é todo o espírito quem conhece o que sabe. Não digo: 'conhece tudo', mas 'quem sabe é todo o espírito a sabê-lo'. Quando então conhece qualquer coisa de si, visto que não pode ser todo inteiro sujeito do seu conhecimento, é o todo inteiro quem conhece a si mesmo. Ora, ele se conhece como cognoscente de algo e isto não é possível a menos que seja todo o espírito a conhecer. Vem, portanto, todo inteiro por si conhecido (scit se igitur totam)." [24]

Como já se conclui destes textos agostinianos e como pontualizaram também, mais claramente, as pesquisas fenomenológicas de Merleau-Ponty, Sartre e Polanyi, [25] nós somos portadores de dois níveis de autoconsciência: o nível da consciência concomitante e o da consciência reflexiva. No primeiro, que é aquele que acompanha todo o nosso agir (o trabalhar, o jogar, o estudar, o comer, o pintar etc.), a principal atenção é voltada para os objetos e para

23. Sto. Agostinho, *De Trinitate*, 14, 6, 8.
24. Ibidem, 10, 3-4.
25. Para uma apresentação sintética das posições dos três autores remeto à minha *Antropologia filosófica*, Urbaniana University Press, 1983, pp. 96-104.

os atos e somente com o "rabo do olho" é dirigido para o interior, para si próprio. É uma autoconsciência silenciosa, calada, mas constante. Entretanto, no segundo nível, toda a atenção é centralizada explicitamente sobre si mesmo, afastando o olhar dos objetos e dos atos; aqui se esforça por captar, em primeiro plano e à luz, tudo o que já está presente, mas ainda não evidente, nas consciência tácita, concomitante, implícita. A consciência concomitante constitui o fudamento de qualquer outra consciência; sem esta não pode ter lugar nem sequer a consciência reflexiva. A autoconsciência tácita é o murmúrio profundo do nosso espírito, é o ato consciencioso perene, é a consciência condutora de cada posterior ato da consciência, seja de ordem noética, seja de ordem afetiva; ela apóia cada ulterior ato da inteligência, da vontade, da liberdade, do amor, da certeza, da dúvida, da procura etc. Ela está sempre em ato: pode somente passar de implícita para explícita, mas não pode jamais cessar. A autoconsciência tácita compreende também o que a razão ignora. Na autoconsciência concomitante não existe desdobramento, não há contraposição entre o sujeito e o objeto; não há detenção do sujeito nem determinado instante para colocar-se diante do espelho nem restrição a qualquer ato seu. A sua atividade está isenta da alternativa: ser em si ou no outro. Ela não se descompõe em momentos temporais, porque a consciência pensa e ama sempre. O agir da consciência é total e inteiro. Ela não contém em si uma parte ativa e uma parte passiva, pois não tem partes. A consciência põe-se e se apóia no seu pensamento e na sua compreensão. Colocar-se sob o próprio olhar — indireto, mas sempre atento — pertence à própria natureza da consciência. A autoconsciência — como se disse — não conhece desdobramento e, portanto, faz um todo único com o *Eu*: é o permanecer do Eu consigo mesmo, e nos garante a identidade através do tempo e o espaço na sede noética, assim como o ato de ser a garante na sede ontológica. A autoconsciência é o testemunho fiel do nosso ser; ela faz-se garantia da nossa interioridade; melhor ainda, ela é a nossa interioridade permanente. Está continuamente em movimento e sempre imóvel. Está voltada à busca de si mesma, entretanto já é sempre descoberta.

Como já se disse falando da interioridade, nem tudo é claro no profundo do nosso Eu. Esta verdade vem agora confirmada pela autoconsciência. Ela se encontra envolvida por uma zona obscura, a do *inconsciente*.

O inconsciente é aquela vasta dimensão da psique humana que foi descoberta por Freud, o qual através da psicanálise procurou explorá-la, decifrá-la e compreender as suas leis. O subcons-

ciente é, obviamente, uma realidade misteriosa. Freud o descreve como "a essência misteriosa do homem, constituída pelos impulsos que provêm da infância feita pré-história", de maneira que "podemos ter a esperança de alcançar, por meio das análises dos sonhos, o conhecimento da hereditariedade do homem, a descobrir quanto nele há de psiquicamente inato".[26] Sem isto, confessa o próprio Freud, "o seu significado poderá ser permanentemente inconsciente e não só latente em um determinado momento".[27]

Uma coisa, seja como for, é absolutamente certa para Freud: a prioridade do inconsciente sobre a consciência, do *Eu* sobre o *Eu*. "O inconsciente é o círculo maior, que contém em si aquele menor da consciência; tudo o que é consciente tem um grau preliminar inconsciente, enquanto o inconsciente pode permanecer fechado a este grau e todavia pretender ao pleno valor da ajuda psíquica. O inconsciente é o psíquico real no verdadeiro sentido da palavra, tão desconhecido na sua natureza íntima quanto o é a realidade do mundo externo, e a nós apresentado de modo tão incompleto quanto o mundo externo das indicações dos nossos órgãos do sentido".[28]

Os problemas mais importantes e mais discutidos em torno do inconsciente são dois: a) qual é a procedência do material psíquico que se encontra jacente no subconsciente?; b) que função desenvolve e que peso tem o material do subconsciente sobre a existência da pessoa?

Quanto à procedência, elaboraram-se três hipóteses. De acordo com os reencarnacionistas (Platão, Plotino, os pensadores religiosos indianos), os dados que se encontram depositados no subconsciente derivam-se de uma existência precedente. Segundo Freud e os seus discípulos, o subconsciente é a reserva de anteriores experiências pessoais que foram removidas da consciência com o objetivo de autodefesa. Segundo Jung e muitos outros estudiosos, as "informações" do subconsciente são as sedimentações de tudo que pertence à tradição de um povo ou de um grupo social do qual uma pessoa é membro. A este respeito escreve C. Jung: "O inconsciente é o depósito de toda a experiência humana até os primórdios; não um depósito morto nem um desolado campo de ruínas, mas um sistema vivo e aberto, pronto a reagir que, por vias invisíveis e, precisamente por isto, ativíssimo, regula a vida individual (...). O inconsciente coletivo é a poderosa massa hereditária espiritual

26. S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, Torino, 1973, p. 476.
27. S. Freud, *Introduzione alla psicanalisi*, Torino, 1974, p. 23.
28. S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, op. cit., p. 553.

do desenvolvimento humano, que renasce em cada estrutura cerebral individual. A consciência, porém, é um fenômeno efêmero, que serve às adaptações e orientações momentâneas".[29]

Quanto à segunda questão, função e peso do subconsciente na vida da pessoa, conhecemos já a resposta dos reencarnacionistas e dos psicanalistas (Freud e Jung): de acordo com as suas opiniões, a função e o peso sobre a conduta da pessoa têm um papel grandíssimo, enorme, muito maior do que a da consciência. Mas, pessoalmente, acho esta resposta absolutamente insatisfatória e isto por duas razões principais: 1) o fato que, não obstante toda a boa vontade dos reencarnacionistas e dos psicanalistas, em geral, do subconsciente — considerado o depósito da experiência humana mais importante, seja individual seja coletiva — não se consegue extrair nada: nenhuma lembrança da vida precedente ou das experiências passadas, nenhum traço dos conhecimentos ou das aptidões acumuladas. Que cada povo tenha a sua tradição, uma herança cultural é uma coisa óbvia, mas esta não passa aos membros do grupo através do código genético, e sim por meio da educação. Provam-nos os desconcertos culturais em cadeia que se registraram nestes últimos decênios, que varreram imensos tesouros culturais característicos dos ambientes (éticos, pedagógicos, jurídicos, religiosos), nos quais, segundo os próprios psicanalistas e reencarnacionistas, o trabalho do subconsciente deveria ser superior. 2) Além disso, se fosse verdade que na pessoa o subconsciente prevalece sobre o consciente, em tal caso teria razão James Hillman, que compara a pessoa a um palco sobre o qual, casual ou fatalmente, movem-se os marionetes (da alma reencarnada, dos instintos libidinosos, dos arquétipos ancestrais etc.).[30] Mas esta tese foi já claramente desmentida pela propriedade da pessoa levantada em nossa precedente pesquisa: a sua subsistência (na ordem do espírito), a sua insistência (interioridade), a sua consciência e por outras propriedades que veremos.

Pelo que me consta, o inconsciente é uma espécie de caverna onde se pode ser tudo ou nada, e quanto às particularidades buscadas, creio que fazem parte de um reforço (de hipóteses, postulados etc.) da própria bagagem teórica que nos foram juntados para explorar a caverna. Talvez sobre o fundo viscoso do subconsciente pode ainda instalar-se alguma enguia, mas é muito viscosa para

29. C. Jung, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Torino, 1977, pp. 120 e 122.
30. Cf. I. Hillman, *Revisione della psicologia*, Adelphi, Milano, 1983.

pegá-la e a escuridão do subconsciente nos faz muito árdua a descoberta. Por isso acho absolutamente estéril cada tentativa de resolver os problemas do homem recorrendo ao subconsciente. Se assim é, trata-se de um pensamento-lastro do qual a pessoa deve libertar-se o mais rápido possível se quer tornar resplandecente a própria dimensão espiritual e dar forma ao próprio projeto de humanidade.

Para completar o raciocínio sobre a autoconsciência deve-se fazer uma outra consideração importante: na autoconsciência nós nos descobrimos sempre imperfeitos, miseráveis, incompletos, talvez em parte falhos, em parte frustrados: tantas ambições, tantos sonhos, tantos projetos são já desilusões. A consciência nos revela constantemente um desvio grandíssimo entre o nosso *Eu atual* e o *Eu ideal*. A consciência converte-se então mais do que num livro enigmático de nostalgias, recordações, uma sentinela vigilante que olha para longe, perscruta o futuro, faz projetos (talvez utópicos, talvez realistas) para a conquista do castelo do *Eu ideal*.

4. **Liberdade e autodeterminação**

A liberdade é uma outra característica essencial e primeira da pessoa. O homem é livre: manifesta-se livre, possui-se livremente e quer ser livre. Nas declarações dos direitos humanos e em todas as reivindicações políticas a liberdade surge sempre em primeiro lugar. Mas o homem não é livre sobre a base de qualquer convenção humana — de qualquer contrato social ou de qualquer reconhecimento jurídico —, mas é livre ontologicamente, no mais profundo do seu ser. A liberdade faz parte da natureza espiritual, e ser espiritual — mais concretamente, um subsistente na ordem do espírito — é, como se viu, o dado característico (primário) da pessoa, a qual é, por definição, subsistência na ordem de espírito (ou subsistência racional, isto é, intelectual, como disse Sto. Tomás). Pois bem, o espírito é naturalmente, intrinsecamente, essencialmente, livre: "Spiritus ubi vult spirat". Libertados dos condicionamentos, dos limites, das múltiplas cadeias da matéria, senhor de si mesmo, o espírito voa agilmente em qualquer direção. Isto significa liberdade: superioridade, domínio das situações, seja interiores, seja exteriores, autodomínio, autodeterminação.

Que o homem tenha o poder da liberdade é uma verdade totalmente óbvia que quase não necessita de demonstração. Tanto é verdadeiro que muitos filósofos, para provar a existência da liberdade, fizeram um apelo à experiência imediata da consciência, ou melhor,

às instituições sociais que implicam e pressupõem a liberdade. Descartes, por exemplo, afirma que "o fato que a liberdade esteja na nossa vontade e que podemos, ao seu arbítrio, consentir ou não muitas coisas, é de tal modo manifesto que se enumera entre as primeiras noções e inteiramente comum que nos são inatas". [31] Muitos séculos antes dele, Clemente de Alexandria tinha escrito: "Elogios, reprovações, recompensas, punições, não seriam inteiramente justos se a alma não tivesse a faculdade de querer e de não querer e fizesse o mal involuntariamente. [32]

Mas se a sua existência é de comum acordo entre os filósofos e quase unânime, não se pode dizer com certeza a respeito da sua natureza, a sua extensão e a sua matriz.

Com respeito à matriz, enquanto alguns unem a liberdade diretamente à razão e ao intelecto, outros a fazem depender exclusivamente da vontade. A primeira é a solução dos intelectualistas (Sócrates, Platão); a segunda é a solução dos voluntaristas (Scoto, Occami, Schopenhauer). Mas ambos emparelham-se de um mesmo lado, porque a liberdade é uma operação muito complexa e é fruto de um constante diálogo e de uma assídua colaboração entre o intelecto e a vontade, entre o conhecimento e o desejo. Na eleição ou escolha, observa Sto. Tomás: "Concorrem um elemento de ordem cognoscitiva e um elemento de ordem apelativa: da parte da potência cognoscitiva se requer o conselho; da parte, porém, da potência apetitiva se exige que seja assegurada mediante o desejo tudo quanto vem julgado por meio do conselho (*consilium*). Por esta razão Aristóteles deixa em suspenso a questão se a escolha pertence mais à faculdade apetitiva ou à cognoscitiva; diz, em realidade, que a escolha é ou uma inteligência apetitiva ou, melhor, uma apetência intelectiva. Mas na *Ética* ele se inclina pela apetência intelectiva". [33]

Da aguda análise tomista do ato da liberdade resulta que este é um ato assaz complexo e dinâmico e não consiste totalmente naquela indiferença diante dos opostos alternativos da qual falaram alguns autores medievais; ele consiste, pelo contrário, na escolha responsável (*electio*) de uma das alternativas depois de um ponderado exame de todos os prós e contras (deliberação e juízo). Trata-se, entretanto, de um único ato, de uma única realidade, obtida mediante o concurso das duas faculdades, o intelecto e a vontade. E segundo a fina precisão de Sto. Tomás, neste único ato

31. R. Descartes, *Princípios da filosofia*, n. 39.
32. S. Clemente de Alexandria, *Stromati*, I, 17, 83.
33. *S.Th.*, I, 83, 3.

se poderá distinguir um elemento substancial (material) de um elemento formal (específico): o primeiro pertence à vontade, o segundo ao intelecto, isto é, ao conhecimento.

O homem é sujeito e autor do ato livre (também não se excluem contribuições de outros agentes, porque o homem não é nem o Ser Supremo nem um indivíduo isolado, mas um ser finito essencialmente sociável). A causa do ato livre é a pessoa que o cumpre: não é Deus, nem os anjos, nem os demônios, nem os astros, nem a natureza, nem a sociedade, nem as estruturas sociopolíticas, nem o inconsciente, nem qualquer outra coisa do gênero. Isto é um ponto claro, irrenunciável, que resiste a todos os determinismos, inclusive aqueles que apelam às leis deterministas da natureza, às quais o homem não pode evitar. Sem dúvida, a natureza age segundo leis deterministas e isto vale também para tudo aquilo que o homem recebe diretamente da natureza. Anteriormente observamos que o singular e exclusivo do homem é que a obra da natureza com relação a ele resulta parcial, incompleta; a seqüência e o cumprimento da obra interrompida da natureza são confiadas à sua livre-iniciativa. Dizer livre-iniciativa e dizer ausência de determinismo é a mesma coisa.

Neste ponto a questão muda completamente. Visto que o ato livre não pode ser produto da natureza, mas do homem, é nele, no ser do homem, que se deve procurar a razão da possibilidade do ato livre. Se o homem não produz o ato livre como natureza corporal, deve-se concluir que o origina enquanto espírito. De fato — como já disse — é somente o espírito que é soberano, que se move livremente para onde quer, porque é livre do peso da corporalidade, do peso da matéria.

Graças à liberdade o homem não se converte somente em sujeito moral responsável das próprias ações, digno de prêmios ou de castigos, de louvores ou de censuras como afirmam muitos filósofos, moralistas e juristas. Isto é, sem dúvida, verdadeiro. A liberdade garante à moral uma *conditio sine qua non*; Kant a qualifica como *conditio essendi moralitatis*. Mas a função da liberdade não é só garantir uma conotação ética ao ato humano, podendo qualificá-lo como bom ou mau, justo ou injusto.

A liberdade faz pelo homem mais: antes de ser uma função ética e jurídica, ela é antropológica e ontológica. A liberdade foi dada ao homem para que possa realizar-se a si mesmo, o próprio ser; para que leve ao cumprimento pleno o que a natureza apenas iniciou ou esboçou nele. Neste ponto Sartre enxergou bem: a liber-

dade permite ao homem ser o artífice de si mesmo (mas não o seu Criador).

Aqui urge fazer um esclarecimento sobre a questão capital da projeção humana, já que cabe a cada pessoa escolher um projeto de vida humana e empenhar-se na sua realização. Logo que nasce, o homem encontra-se, esboçado pela natureza, com um projeto muito amplo, suscetível das mais variadas interpretações e definições. Neste campo, o exercício da liberdade deve ser muito observado, já que uma escolha errada referente ao próprio projeto de vida humana conduz a conseqüências desastrosas, como prova a experiência diária: quanta gente frustrada, desiludida, desesperada nos rodeia! Quanta desumanidade e embrutecimento há não só entre os pobres, mas também entre os ricos; não só entre os analfabetos, mas mesmo entre os doutos; não só entre os operários, mas entre os patrões; não só nos países da fome e da miséria, mas também entre aqueles do bem-estar e da opulência!

Ainda que à primeira vista a liberdade da qual o homem goza seja ampla o suficiente para permitir-lhe a capacidade de dispor inteiramente da própria projeção — o seu livre-arbítrio resulta total —, todavia, num exame mais profundo, a própria experiência psicológica revela que nem todo *projeto-homem* responde às exigências dessa ilimitada abertura (Sto. Tomás a chama *capacitas infiniti*) que é própria do homem. Cada um de nós percebe no próprio íntimo uma profunda discordância entre o que somos e o que escolhemos ser por um lado, e o que deveríamos ser por outro; entre o projeto já realizado e o projeto que deveríamos realizar; entre o *Eu* atual e o *Eu* ideal. Assim descobrimos que a nossa liberdade é uma liberdade finalizada, que está tensa no sentido da plena realização de nós mesmos, ou seja, de um projeto de humanidade que satisfaz todos os nossos desejos, todas as nossas esperanças, que nos preenche de "uma perfeita alegria", que nos assegura aquilo que a filosofia clássica chamava de "beatitudine", a posse de uma vida plena e perfeita: "interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio" (Boécio).

Portanto, um válido projeto de vida é somente aquele que responde plenamente às condições ontológicas da pessoa humana, que são aquelas de uma subsistência na ordem do espírito (graças à alma) e, todavia, ao mesmo tempo essencialmente ligada à matéria (graças ao corpo). Portanto, um projeto de vida deve levar em consideração antes de mais nada e sobretudo o espírito, a alma ("ai de quem descuida ou perde a sua alma", Mt 16,26), mas sem negligenciar o que é indispensável para a dimensão somática. Ora,

cuidar do espírito e crescer na ordem do espírito significa ter cuidado do divino e crescer em direção a Deus, que é o Espírito infinito. O homem — como atesta o dinamismo da autotranscendência — possui uma tensão a favor do infinito. No seu projeto de humanidade deve trabalhar para satisfazer essa tensão. Por isso a verdadeira liberdade é aquela que sabe escolher um projeto válido de humanidade e se empenhar pela sua atualização. A verdadeira liberdade é aquela que assume como guia o Infinito, Deus; em outras palavras, é aquela que assume Deus como modelo de humanidade. A liberdade anterior é aquela que trabalha pela realização do *imago Dei*, que faz do homem uma imagem de Deus.

Este empenho, que é eminentemente pessoal — ainda que se possa e se deva contar com a colaboração de Deus e do próximo —, é um esforço que acompanha o homem durante todo o arco da sua existência. Isto começa na existência atual, neste mundo, já que não existe e nem pode haver uma outra existência precedente. É a própria dignidade da pessoa que a exclui. A pessoa é um ato de ser único e irrepetível, ato de ser primariamente espiritual e por este motivo indestrutível. Mas não é um ato de ser andarilho (de um corpo a outro), pois como veremos mais adiante, é ligado a um corpo como companheiro inseparável. É sobre o seu próprio corpo e com o seu próprio corpo que cada pessoa deve realizar a *imago Dei* e deve procurar realizá-la nesta vida, porque a individualização é concedida uma só vez para sempre, e a atualização do projeto de humanidade é confiada a uma única existência.

5. **Encarnação**

A pessoa é um subsistente na ordem do espírito e é portadora de autoconsciência e de liberdade mais do que subsistência e de insistência. Mas o homem não é um puro espírito, e sim um espírito unido essencialmente à matéria: o seu ato de ser, mais do que princípio de subsistência, exerce funções também de princípio formal da matéria: é, por meio da alma, a forma do corpo. A pessoa humana se encontra intimamente, naturalmente, essencialmente, ligada à matéria, ao corpo: é uma pessoa "incarnata".

Ter dado relevo à importância da dimensão somática, contra as tentativas do racionalismo e do idealismo de reduzir a pessoa à consciência e ao pensamento, é mérito de Merleau-Ponty, Marcel, Mounier (mais do que Marx, Lenin, Bloch). Mas a reivindicação — revolucionária no seu tempo — da pertença essencial do

corpo à pessoa foi de Sto. Tomás, o qual afirma categoricamente que não se pode chamar pessoa um homem privado do corpo. [34]

Através da estrutura física que adquirir mediante o corpo, a pessoa se encontra intimamente unida ao mundo. A sua habitação não são os astros, mas a terra; a sua duração não é a eternidade, mas o tempo (os anos e os dias); as suas ocupações não são simplesmente intelectuais, mas também o mais denso manual; as suas experiências não são simplesmente experiências espirituais e psíquicas, mas também, e antes de mais nada, somáticas e materiais. A primeira coisa com a qual a pessoa se encontra é o próprio corpo, a própria carne; uma coisa certa da qual ninguém pode duvidar (apesar das dúvidas de Descartes). Através do corpo o Eu adverte a presença dos outros e das coisas que o circundam e a sua não é uma advertência meramente objetiva: uma pura representação, mas uma advertência carregada de emotividade, feita de simpatia ou de aversão, de complacência ou de rejeição, de amor ou de ódio. "Por meio do corpo — observa Mounier — eu sou *exposto* a mim mesmo, ao mundo, aos outros; graças a ele eu escapo da solidão de um pensamento que seria apenas o pensamento do meu pensamento. Recusando-me a dar uma completa transparência a mim mesmo, lanço-me continuamente além de mim, na problemática do mundo e na luta do homem." [35]

É necessário, além disso, recordar que se trata de uma encarnação sexuada. A determinação do sexo não é um fenômeno secundário, superficial, mas primário e fundamental para a pessoa. Ser homem ou ser mulher não significa simplesmente ter órgãos genitais diferentes e complementares; significa também possuir atitudes físicas e psicológicas diferentes, que habilitam à escolha de um projeto de humanidade anterior a um outro; a sexualidade capacita em particular a procurar o *auditorium simile sibi* num parceiro do outro sexo em vista da plena realização do próprio projeto de humanidade.

6. **Coexistência**

O conceito clássico de pessoa, que a define como "subsistente racional", pode favorecer uma compreensão individualista, privada, "egoísta" do homem, e no caso que se confunde a auto-suficiência e a autonomia ontológica com a auto-suficiência e a autonomia

34. *S.Th.*, I, 75, 4, ad 2m.
35. E. Mounier, *Il personalismo*, cit., p. 39.

existencial, pode-se chegar também a fazer da pessoa umas "mônadas sem portas e sem janelas" (Leibniz). Esta aberração vem corrigida pelo conceito dialogal, dando relevo ao aspecto da coexistência, ao fato que o homem é essencialmente um ser sociável: que ele existe com os outros e realiza-se a si mesmo em colaboração com os outros. Cada pessoa humana necessita dos outros: para vir ao mundo, para alimentar-se, para crescer, para educar-se, para programar-se a si mesma e para realizar o próprio projeto de humanidade. O homem não é um ser natural, mas cultural, artífice da cultura, mais ainda, ele mesmo é produto da cultura. Bem, a cultura, como todos sabemos, não é obra de cada um, mas do grupo social. Cada subsistente racional nasce, vive, cresce dentro de um grupo social e em grande parte faz seu aquele projeto de humanidade que corresponde aos ideais procurados pelo próprio grupo social. Escreve muito bem neste sentido E. Coreth: "Nós não temos nenhuma autocompreensão isolada e individual, que só posteriormente devemos 'universalizar'. O indivíduo não é originalmente um puro *eu* isolado de todo o restante, que atua e experimenta-se a si mesmo na imanência da própria consciência. Só no todo de um mundo humano, em comum com os outros, o singular recolhe notícias de si mesmo. A sua própria autocompreensão se forma e se desenvolve só na comunhão da experiência humana. Da autocompreensão também faz parte certamente o fato que cada um se põe e prova na sua singularidade e unicidade, e também numa última solidão, que é insuperável, desprendido de todos os outros e remetido a si mesmo; nem sequer se exclui da autocompreensão que cada um conheça a impossibilidade de ser substituído por outro no seu *ser-a-si-mesmo* pessoal e seja ciente da impossibilidade de livrar-se da própria decisão individual e da própria responsabilidade. Mas ainda esta é uma experiência humana universal, que se formula numa afirmação antropológica universal. Esta pressupõe já a comunidade de um modo humano que nos é mediado pela história, nos é dado em precedência na comunidade e se nos abre na língua que temos em comum. Só neste todo se exercem a auto-experiência e a autocompreensão do indivíduo".[36]

A coexistência — dote essencial da natureza humana — assumiu proporções sempre mais vastas durante a época moderna, a qual viu as relações sociais dilatarem-se e intensificarem-se de uma forma sonora. Nas últimas décadas a socialização nacional faz-se primeiro internacional, depois intercontinental e agora está assumindo proporções planetárias. Os modernos meios de comunicação

36. E. Coreth, *Antropologia filosófica*, Morcelliana, Brescia, 1978, p. 50.

de massa induziram cada um de nós (e praticamente nos constrangeram) a estar em contato com toda mudança (importante ou insignificante) que acontece em qualquer região, ainda que seja a mais remota da terra. "Economicamente, politicamente, moralmente, a vida cotidiana de cada homem ressente-se das tormentas mais longínquas: uma quebra da bolsa de Nova Iorque, uma manifestação de protesto em Tóquio, um plano econômico em Moscou, uma insurreição na África ou na Ásia. Como as guerras, as crises atualmente atingem todo o mundo (...). Nenhum conflito tem caráter regional. Nenhuma responsabilidade é limitada. Nenhuma liberdade é isolada. Podemos dizer que um bom direito de ser traz a todos implicados no grande processo que envolve o mundo." [37]

No nosso mundo, tão intensamente socializado, a coexistência, o viver junto com os outros, denso de fator positivo, se transforma em fator negativo para a promoção e a realização da pessoa: transforma-se numa jaula, numa capa de chumbo, numa droga que mortifica e sufoca as suas íntimas aspirações, as suas ambições, os seus ideais e prejudica o seu projeto de humanidade. Na coexistência a massa supera a pessoa: os direitos e os valores pessoais não contam mais. Sobre eles prevalecem as estruturas e as exigências sociais. O que conta é a lei dos grandes números, a vontade da maioria, a produção em série etc. O indivíduo, a pessoa, desaparece na massa. Na sociedade não se conta mais como Pedro, Paulo, João, Francisco, mas somente como uma unidade no sistema de produção, no corpo eleitoral, na classe de estudantes etc. E por outro lado, não raramente, também o singular faz muito pouco para sair da jaula da massa. Como demonstrou com grande lucidez M. Heidegger, o homem moderno tende a converter-se num *das Man* (um *Se*); não um *Eu* ou um *Tu*, mas uma terceira pessoa sem nome, que faz aquilo que fazem os outros, pensa aquilo que pensam os outros, decide aquilo que os outros já decidiram por ele.

"O indivíduo se move na submissão dos outros. Não é ele mesmo; os outros o esvaziam do seu ser. O arbítrio dos outros decide sobre a possibilidade cotidiana do indivíduo (*Dasein*). Nem por isto os outros são determinantes dos outros. Pelo contrário, eles estão entre os seus substituíveis. O decisivo é somente o domínio imperceptível que os outros exercitam sobre o indivíduo sem que este os dê como peso ou os assuma com pleno conhecimento na coexistência (*Mitsein*). Se depende dos outros e se consolida a sua força (...). No uso dos meios de transporte, nos meios de trans-

37. R. Garaudy, *Prospettive dell'uomo*, Borla, Torino, 1972, p. 11.

missão das informações (jornais), cada um é como o Outro. Uma tal coexistência dissolve completamente o indivíduo singular no modo de ser dos 'outros', de maneira que os outros desaparecem outra vez mais na sua diversidade e concretização. Nesta irrelevância e impessoalidade o *Se* (*das Man*) exercita a sua autêntica tirania. Viajamos e divertimos como o *Se* diverte; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e sobre a arte como *Se* vê e *Se* julga. Afastamo-nos da grande massa como o *Se* afasta-se, achamos repugnante como o *Se* considera repugnante. O *Se*, que não é nenhum existente determinado, mas melhor é o todo (não porém como soma), prescreve o modo de ser da vida diária." [38]

7. Pró-existência

A coexistência, dote precioso, mas ambíguo, pode assumir o caráter da pró-existência.

A pessoa, enquanto subsistente na ordem do espírito, por causa da sua dimensão espiritual, é essencialmente abertura e comunicação. Tal abertura e tal capacidade de comunicação conferem à pessoa a possibilidade de viver a própria coexistência na forma de pró-existência: isto é, de transformar o *viver com os outros* num *viver para os outros*. A pró-existência é generosidade e dedicação, espírito de sacrifício, renúncia de si mesmo; é dar precedência ao outro; é preocupar-se do outro mais do que de si próprio. Para certas pessoas (o pai, a mãe, o esposo, o marido, o amigo, o herói etc.) esta posição na vida é qualquer coisa de instintivo e conatural, mas o seu âmbito é demasiadamente restrito. Para que a coexistência possa ser uma forma dominante da pessoa necessita-se um forte empenho da vontade e um exercício cotidiano.

É necessário, porém, distinguir duas formas de pró-existência: uma forma boa, que conduz à própria auto-realização e uma forma má, que é dispersiva do próprio ser.

A pró-existência boa é o existir para os outros, o doar-se e o sacrificar-se pelas outras pessoas: é a existência da mãe pelo filho, da mulher pelo marido ou do marido pela mulher, do amigo pelo amigo, do médico e da enfermeira pelo doente etc. Essa pró-existência que leva à realização do outro também repercute positivamente sobre o ser do pró-existente: consolida-o, enriquece-o, torna-o grande, mais nobre, mais feliz. A pró-existência que se orienta para o serviço das outras pessoas, dos outros espíritos encarnados ou do

38. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Bocca, Milano, 1953, p. 140.

Espírito Santo constitui também a via principal da própria auto-realização. Quanto mais nos empenhamos na construção da humanidade dos outros, tanto mais crescemos na própria humanidade. Isto é confirmado pela experiência diária, a qual nos mostra que um pai, uma mãe, uma mulher, um marido, um professor, um amigo, um soldado etc., estão tanto mais satisfeitos e felizes (e portanto se consideram tanto mais realizados), quanto maior foram os sacrifícios e as renúncias que souberam enfrentar e suportar pelo amor dos filhos, do cônjuge, dos amigos, dos necessitados, da pátria. Por que hoje presenciamos a disgregação de tantos matrimônios senão por carência da pró-existência? Assim essa união de amor, que é essencialmente pró-existencial, se corrói, inevitavelmente, a partir do momento que se transforma de uma relação de pró-existência para uma relação da insistência egocêntrica e egoística.

Má é, entretanto, a *pró-existência mundana*, isto é, aquela que vive para o mundo e trata o mundo como se fosse um valor absoluto. Esta se afana pelas coisas deste mundo: riquezas, comodidades, benefícios, prazeres (carros, vestidos, casas, divertimentos etc.). Na pró-existência mundana a carne domina sobre o espírito, o corpo sobre a alma. Então o espírito e o próprio ser da *persona* se dispersa, não se enriquece, se abaixa e se desvirtua e não se rebaixa nem se enobrece. A pró-existência mundana degrada a pessoa, encadeia-a à terra e a impede de voar em direção ao céu.

8. Transcendência

Outra característica essencial da pessoa é a autotranscendência. É próprio do homem não se satisfazer com aquilo que pensa, quer, faz, realiza, mas também com aquilo que é e assim, incessantemente, se lança sempre mais adiante e, possivelmente, mais para o alto, em direção a uma atuação mais completa de si mesmo.

Subsistente na ordem do espírito, o homem descobre-se ser incompleto e para completar-se e realizar-se a si mesmo ele pode escolher entre milhares de projetos de humanização. Se bem que ainda os projetos mais belos e mais perfeitos conservam um notável grau de incerteza, já que é difícil dizer antecipadamente se correspondem à justa medida ou não são demasiadamente pequenos ou muito grandes, bastante modestos ou demasiadamente ambiciosos. Mas é sobretudo na realização de nós mesmos, segundo aquela abertura e tensão infinitas, próprias do nosso espírito, que cada um de nós se descobre sempre carente, sempre em falta. E é uma carência que não podemos eliminar por uma razão bastante óbvia: por-

que não somos incapazes de realizar o nosso projeto da humanidade nesta vida, neste mundo, enquanto a autotranscendência nos conduz uma vez e outra aos confins do espaço e do tempo e nos lança em direção do horizonte infinito e eterno, e entrevê que somente lá a pessoa poderá realizar-se plenamente. O homem aspira naturalmente (é o desejo natural do qual falavam os escolásticos) à penetração deste horizonte com todo o próprio ser. Daqui a necessidade de assumir um projeto de humanidade, que neste mundo ficará necessariamente incompleto.

Assim a autotranscendência deriva-se duma secreta visão do caminho que o homem deve percorrer para realizar-se plenamente a si mesmo. Para conseguir a condição de ser perfeito e da perfeita felicidade o homem necessita encontrar-se com Deus e unir-se a Ele. O Espírito de Deus chama o espírito do homem (através da interioridade, da coexistência, da pró-existência e da autotranscendência) e quer torná-lo participante da própria vida, a vida divina. Platão, Plotino, os grandes pensadores religiosos indianos perceberam esta sublime verdade. O cristianismo a confirmou com o sigilo da revelação divina.

Para realizar plenamente a si mesmo o homem deve fazer-se imitador de Deus. É o que afirma o grande Platão no *Teeteto*, ao acrescentar que a "imitação de Deus é encontrar-se justo e santo, sustentado pela visão espiritual e intelectual". Também esta nobilíssima e altíssima intuição encontrou relevante confirmação no cristianismo, o qual ensina que a via segura para alcançar a "vida eterna" (expressão que equivale à "plena realização de si mesmo") é a imitação de Cristo, o Deus feito homem por nós.

3. O VALOR ABSOLUTO DA PESSOA

Todos os humanismos que floresceram nestes últimos séculos são unânimes ao assinalar para o homem, para a pessoa humana, um valor absoluto, não-relativo, não-instrumental, digno de máximo respeito e consideração. Uma das célebres definições kantianas do imperativo categórico diz: "O imperativo prático será portanto este: agir de tal modo a fim de tratar a humanidade, tanto na tua pessoa quanto na pessoa de outro qualquer, sempre como fim e jamais, simplesmente, como um meio".

Estudando a pessoa descobrimos a razão profunda que faz dela um valor absoluto, uma realidade intrinsecamente não-manipulável,

intimamente livre e soberana, que se opõe a qualquer violência, provenha esta da política ou da tecnologia, da religião ou da ciência, da família ou da escola, do Estado ou da Igreja: a razão profunda é a sua subsistência na ordem do espírito (ainda que se trate, como sabemos, de um espírito encarnado). O ser dotado de um ato de ser espiritual (e ultimamente só isto) faz da pessoa uma realidade sacra, inviolável, intocável, já destinada, assim desde o primeiro instante da sua existência, a uma vida imortal e a uma duração eterna. A pessoa é necessariamente um valor absoluto, porque é espírito.

Vale a pena insistir ainda um pouco, e precisar posteriormente, em que sentido se diz que o homem é pessoa desde o primeiro instante da concepção (embrião), porque isto é para a bioética uma questão de capital importância, decisiva. Há quem afirme que o embrião é pessoa só potencialmente; outros dizem que é pessoa germinalmente; outros sustentam que é pessoa em ato.

A tese que o embrião é pessoa só potencialmente é falsa e presunçosa. De fato um homem que é somente potencialmente não é ainda um homem. Pode-se dizer que é um homem potencialmente quando ainda ele o é na intenção, nos desejos, nos programas dos pais; mas ainda não começou a existir. O homem é atualmente e a partir daquele instante também pessoa em ato; desde este momento no qual se apresenta a estrutura — o código genético — do homem. Bem, na primeira célula humana (ovo ou genoma) já temos tudo que constitui essencialmente o homem: temos uma vida humana, uma realidade humana, com todos os direitos que correspondem à pessoa. O ovo, de fato, possui aquela propriedade de individualização humana, propriedade única, irrepetível e incomunicável, que é própria da pessoa, através da qual o genoma poderá já levar o nome de Pedro, Paulo, Maria, João etc. Levar um nome é certificado claro de ser uma pessoa.

Do ponto de vista ontológico é evidente que o embrião humano é pessoa, já que possui aquele ato de ser, que é próprio do homem (não do cão, do galo, do rato): ato de ser único, incomunicável, irrepetível, indivisível. Um ato de ser de ordem espiritual.

Já observamos que o homem, muito mais do que uma obra completa, finita, é um projeto aberto, suscetível de variadas definições e realizações. Isto vale também para a pessoa. Esta possui desde o início a *individualização ontológica*, mas não a plenitude dinâmica, a qual se obtém progressivamente à medida que adquire os organismos necessários para explicá-la (para conhecer, para querer, para agir etc.).

O biólogo é o artista que logo depois dos pais atua no projeto-homem, projeto nobilíssimo, investido de altíssima dignidade, de valor absoluto, que vai, portanto, ser tratado com amorosa atenção e com sagrado respeito.

A ética é a arte de fazer o homem. Cada um de nós é o artista de si próprio; mas, enquanto coexistente, para realizar-se a si mesmo precisa da cooperação dos outros. O biólogo é um dos grandes artistas que colaboram na realização do projeto-homem. A sua ética não poderá ser diversa daquela dos demais artistas que trabalham neste projeto. Ele deve tratar o homem com o mesmo respeito, a mesma solicitude, cuidado, amor, com o qual ele é tratado pelo professor, pelo educador, pelo médico, pelo advogado etc.

As regras dos construtores do homem são universais e fundamentalmente iguais para todos. São, como hoje reconhecem também os grandes filósofos leigos (Garaudy, Fromm, Alberoni etc.), as regras do altruísmo, da pró-existência. Estas se exprimem segundo a formulação negativa do Antigo Testamento: "Não matar", e segundo a fórmula positiva do Novo Testamento: "Amar o próximo como a ti mesmo".

O DIREITO À VIDA [1]

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI
Buenos Aires, Argentina

1. FUNDAMENTOS MORAIS DO TEMA

1.1. A Glória de Deus: fim necessário da Criação

Deus é o criador de todas as coisas. Tirou-as do nada a fim de fazê-las participantes e manifestativas de Seu Ser ou Bondade.

Por outra parte, Deus não cria os entes mundanos para adquirir, mas somente para dar (Sto. Tomás); já que é Ser ou Bem infinito, nada necessita nem pode querer fora Dele mesmo.

Daí que também Deus seja livre para criar ou não, pois não necessita de nada nem é obrigado a isso. Entretanto, por Sua própria Perfeição, Deus, que é a própria Inteligência, deve agir por um fim que não pode ser outro que Ele mesmo, pois de outro modo se se propusesse como fim as próprias criaturas, estas *causariam* a Deus e Deus *dependeria* delas.

Por conseguinte, Deus cria *livremente*, mas, suposta Sua Vontade livre de criar, *está necessitado* a agir tendo como fim Ele

1. Trabalho apresentado no XIX Colóquio Filosófico Internacional sobre *Questões atuais de Bioética*, Conpefil, Rio de Janeiro, 29 de julho-2 de agosto, 1988; na ausência do autor, foi lido pelo Dr. Alberto Caturelli, na última sessão do dia 2 de agosto de 1988.

próprio, quer dizer, Sua *Glória*: a participação e manifestação de Seu Ser ou Perfeição. Por outra parte, não poderia ser de outro modo: já que a Criação é a comunicação do Ser — em Sua essência e existência — à criatura a partir do nada, ser que tem sua fonte no Ser divino que a causa: por isso os entes criados são essencialmente participação e manifestação do Ser divino.

1.2. Dupla Glória ou Participação e manifestação do Ser ou Perfeição divina

Aos seres materiais, carentes de espírito e, por isso mesmo, de consciência e liberdade, Deus os ordena à Sua glória pelas *leis naturais* impressas em sua natureza, que de um modo necessário as conduz à sua perfeição e conseqüente participação e manifestação do Ser ou Bondade divina. É a *glória material ou objetiva*, inconsciente, com que os seres materiais, sem dar-se conta nem propor-se, manifestam com seu ser e atividade e, por isso mesmo, *glorificam* o Ser de Deus.

Pelo contrário, por seu espírito inteligente e livre, o homem é conduzido a dar uma glória consciente e livre a Deus, pelo conhecimento e o amor. A esta glorificação do Ser ou Perfeição de Deus, o homem é conduzido, não por leis necessárias, mas pela *obrigação da lei moral*, que ele experimenta em sua consciência como participação da Lei eterna divina.

1.3. A Lei eterna

Tal ordenação com que a Inteligência e Vontade divina ordenam as coisas à Sua Glória, como a Seu fim supremo, constitui a *Lei eterna*. Tal lei é participada e executada de dois modos distintos: pelos *seres materiais* e pelo ser *espiritual do homem*. Pelas *leis naturais*, os primeiros são conduzidos de um modo necessário e objetivo à glória ou manifestação da Perfeição divina; e pela *Lei moral*, o homem é conduzido a partir de sua inteligência a seu fim transcendente da glória formal de Deus pelo conhecimento e a liberdade. O *tem de ser* ou necessidade absoluta, que rege os seres materiais, troca-se por um *deve ser ou obrigação* no caso da pessoa humana.

1.4. **Identidade do fim ou bem de Deus e do fim e bem do homem**

É importante sublinhar o *fim ou bem que Deus Se propõe*: Sua *Glória* coincide e se identifica com o *fim ou bem das próprias criaturas*.

De fato, o fim que Deus se propõe ao criar é que a criatura participe e manifeste a Perfeição ou Bondade divina; de tal modo que a criatura alcance esse fim mediante a recepção, conservação e desenvolvimento de seu ser mediante sua atividade. Deste modo, o bem ou perfeição da criatura, seu ser e crescimento, constitui e se identifica com a Glória ou fim de Deus, já que, deste modo, ela está manifestando e participando com seu ser e aperfeiçoamento do Ser ou Bondade de Deus.

Isto vale também para o homem. Com seu ser e atividade inteligente e livre ordenada a seu aperfeiçoamento natural ou plenitude de sua forma, o homem está consciente e livremente manifestando o Ser e Perfeição divina, está aceitando consciente e livremente a Vontade ou Ordenação divina, quer dizer, está acatando a Lei moral.

Por outra parte, quando o homem consciente e livremente se submete à *Lei moral* — participação da Lei eterna de Deus na consciência humana — está agindo conforme sua natureza, está aperfeiçoando-se e atualizando como homem. De fato, o homem não pode ordenar-se ao Bem divino pela Lei moral, ao conhecimento e posse da Verdade, Bondade e Beleza divinas, sem atualizar e aperfeiçoar seu próprio ser. E vice-versa, não pode aperfeiçoar-se a si próprio, ordenar-se ao fim humano, a não ser mediante a direção de toda sua atividade e de todo seu ser à posse — ainda que imperfeita, em sua vida terrena — da Verdade, Bondade e Beleza de Deus, ou brevemente sem glorificar a Deus.

Quando busca de um modo livre e consciente a glória de Deus e pelo acatamento à Sua divina Vontade, o homem glorifica e se ordena a Seu Criador como a seu fim divino; e por essa mesma ordenação se aperfeiçoa a si próprio na posse da Verdade, Bondade e Beleza com que esse Ser se identifica, que são o fim ao qual sua natureza espiritual específica tende como a seu fim ou bem último. Não se pode conseguir um fim sem o outro; porque o fim que Deus Se propõe na criação do homem: sua glória formal pelo conhecimento e amor deste por Ele, identifica-se com o fim do próprio homem, já que aquela glorificação se identifica com a realização ou perfeição do próprio homem, mediante a posse

de seu fim, que é a verdade, o bem e a beleza, que Deus realiza plenamente. Ambos os fins estão inseparavelmente unidos, mais ainda, identificados.

E não poderia ser de outro modo, já que Deus, Inteligência infinita e Vontade soberana, não pode criar nada senão para alcançar seu fim divino, que é sua *Glória*. A *natureza* das criaturas está feita de tal modo e ordenada por Deus a esse fim divino, expresso em sua atividade específica; e, por isso, sua ordenação a seu próprio e intrínseco fim ou *perfeição natural é idêntica por sua ordenação ao fim de Deus: a manifestação e participação de sua Perfeição divina*, quer dizer, *sua Glória*.

Por isso, *tudo o que é conforme com a natureza, tomada em sua integridade, é conforme com o fim de Deus e vice-versa*. Também no homem acontece outro tanto, *o que é conforme com sua natureza, hierárquica e integralmente tomada, é bom*. Daí que a norma moral possa distinguir-se tanto no *fim divino*, como na *natureza humana*: é bom quanto é conforme ou conduz ao fim divino ou Glória de Deus, ou também o que é conforme com a natureza humana, vista na ordem hierárquica de suas partes, já que a natureza foi criada *tal* por Deus para a obtenção desse fim divino.

Por esta mesma razão, qualquer infração da Lei moral, que é o pecado, não só atenta e ofende a Deus pela desobediência e falta de amor à Sua divina Vontade, mas também constitui *o mal essencial do homem*, o mal especificamente humano, que impede e destrói sua própria perfeição, só alcançável na posse de Deus.

1.5. **O domínio absoluto de Deus impresso na natureza da criatura, e sobre todo homem**

A Lei eterna, participada de um modo inconsciente e necessário pelos seres materiais, mediante as *leis naturais* que os regulam, é participada de um modo formal ou consciente e livre pela pessoa humana, constituída tal por seu espírito, mediante a *Lei moral, que expressa o absoluto domínio de Deus sobre Suas criaturas e concretamente sobre o homem*.

Deus comunica o ser e atividade a Suas criaturas, mas sempre sob o *absoluto domínio de Sua Lei eterna*, ao que não pode renunciar, porque o ser e atividade da criatura com seu desenvolvimento e aperfeiçoamento para seu fim, dependem essencialmente Dele, e Deus não pode comunicar a não ser por participação e

manifestação de Sua Perfeição, quer dizer, como Sua *Glória, quer objetiva, quer formal.*

Esta ordenação da lei divina está impressa na natureza das coisas materiais, pelas leis naturais, e na natureza humana, de acordo com sua essência espiritual, pela Lei moral.

O homem, com sua inteligência, encontra escrito e lê em sua natureza — e nas coisas relacionadas com ela — a *Lei moral.* Nas inclinações naturais, hierarquicamente ordenadas: das vegetativas às sensitivas, destas às espirituais da inteligência e da vontade, e destas, finalmente, ao Ser transcendente de Deus — Verdade, Bondade e Beleza — como a seu último fim ou bem supremo, o homem descobre o caminho de sua perfeição humana, ordenada definitivamente ao bem infinito de Deus, à Sua glorificação pelo conhecimento, o amor e acatamento de Sua vontade divina, e o experimenta como *obrigatório.*

Os *primeiros princípios* dessa lei são evidentes por si mesmos, imediatamente apreendidos pelo hábito natural da *sindérese.* Mais tarde, como ser racional, o homem descobre outros princípios morais derivados dos primeiros e, neste sentido, *segundos.*

"No mais profundo de sua consciência, o homem descobre a existência de uma lei, que ele não dita a si mesmo, mas a que deve obedecer (...). Tem uma Lei escrita por Deus em seu coração, em cuja obediência consiste a dignidade humana e pela qual será julgado pessoalmente." [2]

"Não pode haver, por conseguinte, verdadeira promoção da dignidade do homem, a não ser no respeito da ordem essencial de sua natureza. É certo que na história da civilização mudaram e ainda mudarão muitas condições concretas e muitas necessidades do ser humano; mas toda evolução dos costumes e todo gênero de vida devem ser mantidos nos limites que expõem os princípios imutáveis, fundados sobre os elementos constitutivos e sobre as relações essenciais de toda pessoa humana; elemento e relações essenciais de toda pessoa humana; elemento e relações que transcendem as contingências históricas." [3]

Tais princípios fundamentais morais, apreendidos pela razão, estão contidos na "Lei divina, eterna, objetiva e universal, pela qual

2. Conc. Vat. II, *Gaudium et spes,* 16.
3. S. C. para a Doutrina da Fé, *Declaração sobre certas questões de ética sexual.*

Deus ordena, dirige e governa o mundo e os caminhos da comunidade humana segundo o desígnio de Sua Sabedoria e de Seu Amor. Deus faz o homem partícipe desta Sua Lei, de modo que o homem, por suave disposição da Divina Providência, pode conhecer mais e mais a verdade imutável".[4] Esta participação da Lei divina no homem é precisamente *a Lei moral*, pela qual Deus exerce Seu domínio sobre o homem de acordo com sua natureza espiritual inteligente e livre.

2. A MORAL SEXUAL E O DIREITO DE NASCER

2.1. A sexualidade e a Lei moral

Assim como pela inclinação ao alimento, o homem é conduzido à sua *conservação como indivíduo*; pela sexualidade é conduzido à sua promoção pessoal e, por esta e definitivamente, à *conservação da espécie.*

Mas "a índole sexual do homem e da faculdade geradora humana, diz o Concílio Vaticano II, superam admiravelmente o que disto existe nos graus inferiores da vida".[5] E em continuação expõe como no homem esta faculdade está ordenada moralmente mediante o *matrimônio.* De fato, o Criador deu Suas faculdades geradoras ao homem e à mulher para que as empreguem *racionalmente*, de acordo com sua ordem humana ou moral.

Ora, para conseguir tal ordem e os fins do mesmo — a promoção dos sexos e a geração e educação dos filhos —, se requer que o ato conjugal se realize entre um mesmo homem e uma mesma mulher — *unidade* — e de um modo permanente — *indissolubilidade* —, brevemente, *supõe a instituição do matrimônio.*

Por conseguinte, "a união carnal não pode ser legítima a não ser quando se estabeleceu uma definitiva comunidade de vida entre um homem e uma mulher (...). Assim o entendeu e ensinou sempre a Igreja, que encontrou, além disso, amplo acordo com sua Doutrina na reflexão ponderada dos homens e nos testemunhos da história. Como a experiência ensina, para que a união sexual responda verdadeiramente às exigências de sua própria finalidade e da dignidade humana, o amor tem de ter sua salvaguarda na estabili-

4. Conc. Vat. II, *Dignitatis humanae*, 3.
5. Conc. Vat. II, *Gaudium et spes*, 51.

dade do matrimônio. Estas exigências reclamam um contrato e instauram um estado de vida de capital importância tanto para a união exclusiva do homem e da mulher, como para o bem de sua família e da comunidade humana". [6]

Só no matrimônio o uso da sexualidade fica orientado pela Lei Moral. "O matrimônio, diz Paulo VI, não é efeito da casualidade ou produto da evolução de forças naturais inconscientes; é uma sábia instituição do Criador para realizar na humanidade Seu desígnio de amor. Os esposos, mediante sua recíproca doação pessoal, própria e exclusiva deles, tendem à comunhão de seus seres em ordem a um mútuo aperfeiçoamento pessoal para colaborar com Deus na geração e educação de novas vidas." [7]

2.2. As leis morais e os fins da sexualidade no matrimônio

Ao homem, não lhe foi dado seu ser, sua alma, seu corpo e suas atividades próprias, para que faça com eles o que ele queira. Já dissemos que todo seu ser — corpo e alma — e suas atividades estão reguladas pela *Lei eterna de Deus*, e em tudo o que depende de sua liberdade, depende concretamente da *Lei moral*, participação da Lei eterna para o homem.

O homem recebe a sexualidade com um fim e uma lei que estão por cima dele, as quais deve acatar, ainda dentro do matrimônio.

Deus ordena essa sexualidade para a *conservação da espécie* e, portanto, o indivíduo que a recebe deve ajustar-se a tais leis objetivas, a fim de não impedir o gravíssimo fim que Deus pretende nela. A realização de tais atos, acrescenta o Concílio Vaticano II, "não depende somente da sincera intenção e apreciação dos motivos, mas de critérios objetivos, tomados da natureza da pessoa e de seus atos, que guardam íntegro o sentido da mútua entrega e da procriação humana, entretecidos com o amor verdadeiro". [8]

"O problema da natalidade, acrescenta Paulo VI, como qualquer outro referente à vida humana, deve ser considerado acima das perspectivas parciais de ordem biológica ou psicológica, demográfica ou sociológica, à luz de uma visão integral do homem e de sua

6. S. C. para a Doutrina da Fé, op. cit., n. 7.
7. Paulo VI, *Humanae vitae*, 8.
8. *Gaudium et spes*, 49.

vocação, não só natural e terrena, mas também sobrenatural e eterna." [9]

Por isso, o ato conjugal deve estar aberto à geração, à qual *naturalmente* está ordenado, e o homem não pode impedi-lo com métodos anticoncepcionais. Pode sim fazer uso de tais atos em períodos de infecundidade natural, porque em tais circunstâncias o ato está aberto à geração e nada põe o homem de antinatural para impedi-lo. E esta obrigação de abertura à obrigação do ato conjugal, como afirma Pio XI, vale para "qualquer ato matrimonial, que deve ficar aberto à transmissão da vida". [10]

"Assim, quem reflete retamente deverá também reconhecer que um ato de amor recíproco, que prejulgue a disponibilidade a transmitir a Vida que Deus Criador, segundo leis particulares, pôs nele, está em contradição com o desígnio constitutivo do matrimônio e com a vontade do Autor da vida. Usar este dom divino destruindo seu significado e sua finalidade, ainda que só parcialmente, é contradizer a natureza do homem e da mulher, e de suas mais íntimas relações, e, pelo mesmo motivo, é contradizer também o plano de Deus e Sua Vontade. Usufruir, em troca, o dom do amor conjugal respeitando as leis do processo gerador, significa reconhecer-se não árbitros das fontes da vida humana, mas antes administradores do plano estabelecido pelo Criador. De fato, da mesma maneira que o homem não tem um domínio ilimitado sobre seu corpo em geral, assim tampouco o tem, com mais razão, sobre as faculdades generativas enquanto tais, em virtude de sua ordenação intrínseca a originar a vida, de que Deus é princípio." "A vida humana é sagrada, recordava João XXIII; desde seu começo, compromete diretamente a ação criadora de Deus." [11]

"Em conformidade com esses princípios fundamentais da visão humana e cristã do matrimônio, devemos declarar uma vez mais que se deve excluir absolutamente, como via lícita para a regulação dos nascimentos, a interrupção direta do processo gerador já iniciado, e, sobretudo, o aborto diretamente querido e procurado ainda que seja por razões terapêuticas." [12]

Por isso, "a paternidade responsável comporta, sobretudo, uma vinculação mais profunda com a ordem moral objetiva, estabelecida

9. *Humanae vitae*, 7.
10. *Casti connubii*, citado por Paulo VI em Humanae vitae, 11.
11. Paulo VI, *Humanae vitae*, 13; e João XXIII, *Mater et magistra*, cit. por Paulo VI no número indicado.
12. Paulo VI, *Humanae vitae*, 14.

por Deus, cujo fiel intérprete é a reta consciência. O exercício responsável da paternidade exige, portanto, que os cônjuges reconheçam plenamente seus próprios deveres para com Deus, para consigo mesmo, para com a família e a sociedade, em uma justa hierarquia de valores. Na missão de transmitir a vida, os esposos não ficam, portanto, livres para proceder arbitrariamente, como se eles pudessem determinar de maneira completamente autônoma os caminhos lícitos a seguir, mas que devem conformar sua conduta à intenção criadora de Deus, manifestada na mesma natureza do matrimônio e de seus atos". [13]

Por essa mesma razão, o homem não pode separar o que Deus uniu na natureza do ato conjugal: a união amorosa e a procriação. "Esta Doutrina, muitas vezes exposta pelo Magistério, está fundada sobre a inseparável conexão que Deus quis e que o homem não pode romper por própria iniciativa, entre os dois significados do ato conjugal: o significado unitivo e o significado procriador." [14]

Nem vale evocar, para impedir a geração, que possa tolerar um mal menor para impedir um mal maior. Porque, "nem por razões gravíssimas é lícito fazer o mal para conseguir o bem" (Rm 3,8), quer dizer, fazer objeto de um ato positivo da vontade o que é intrinsecamente desordenado e, por isso mesmo, indigno da pessoa humana, ainda que com isso se quisesse salvaguardar ou promover a ordem individual, familiar ou social. É, portanto, "um erro pensar que um ato conjugal, feito voluntariamente infecundo, e, por isso, intrinsecamente desonesto, possa ser coonestado pelo conjunto de uma vida conjugal fecunda". [15]

2.3. **O aborto**

Muito menos se pode impedir a vida no seio da mãe pelo aborto. [16] O aborto é simples e claramente um assassinato qualificado a morte violenta de uma pessoa humana inocente e indefesa.

O homem é uma pessoa que tem como fim a Deus, e ninguém pode privá-lo de sua vida nem de nenhum outro direito para o cumprimento desse fim, para o qual foi criado. "A vida humana, recordava João XXIII, citado por Paulo VI, é sagrada desde

13. Paulo VI, *Humanae vitae*, 10.
14. Ibidem, n. 12.
15. Ibidem, n. 14.
16. Ibidem.

seu começo, compromete diretamente a ação criadora de Deus." [17] Compromete-a, porque o homem não pode fazer outro uso da sexualidade que o que Deus lhe deu com Sua Lei divina e com os fins que esta se propõe.

Pelas mesmas razões invocadas até o presente, "deve-se excluir igualmente a esterilização direta, perpétua ou temporal, tanto do homem como da mulher; fica, além disso, excluída toda ação que, ou em previsão do ato conjugal, ou em sua realização, ou no desenvolvimento de suas conseqüências naturais — o caso do feto, no aborto — se proponha, como fim ou como meio, fazer impossível a procriação". [18]

Chama a atenção observar, a propósito do aborto legalmente permitido, a contradição em que incorrem os que são tão solícitos com a defesa dos direitos humanos, contra a violência, a tortura material ou moral, o seqüestro e o assassinato, e, ao mesmo tempo, admitem o *divórcio* e o *aborto*, que custa à humanidade mais perdas que as ocasionadas pela violação dos mencionados direitos. Como se a criança não tivesse o direito de nascer e à vida e tais direitos estivessem reservados só para o homem adulto.

2.4. **O direito de nascer**

Se, por conseguinte, o homem e a mulher, pela Lei moral — a Lei de Deus que regula toda a vida humana — *estão obrigados* a que seus atos conjugais fiquem abertos à geração e ao nascimento da criança, é evidente que a esta *obrigação* corresponde um *direito*: o dessa vida potencial ou intra-uterina nascer.

É verdade que essa criança antes de ser concebida ainda não existe em si mesma; mas Deus, com Sua Lei, com a obrigação moral imposta a seus pais, está protegendo sua vinda à vida: *seu direito de nascer.*

Todo esse *direito* de nascer se funda, pois, imediatamente, na *obrigação* da *Lei moral*, que regula os atos conjugais de acordo com a natureza humana.

Essa Lei moral, participação da Lei eterna de Deus, está por cima de toda lei humana, inclusive por cima da própria Igreja. Ninguém pode violá-la e nenhuma autoridade, mesmo a da Igreja, pode

17. Paulo VI, *Humanae vitae*, 13.
18. Ibidem n. 14.

dispensá-la. Porque todo direito positivo se funda no Direito Natural, que é parte da Lei moral e, por conseguinte, nunca pode opor-se a ele, e as obrigações inerentes ao ato conjugal são de Lei ou Direito Natural. Por isso, recorda Paulo VI, "a Igreja não foi autora destas (Lei natural e evangélica) nem pode, portanto, ser seu árbitro, mas somente sua depositária e intérprete, sem poder jamais declarar lícito o que não o é por sua íntima e imutável opção ao verdadeiro bem do homem". [19]

E como o respeito e acatamento à Lei moral leva à perfeição humana, acrescenta Paulo VI: "Ao defender a moral conjugal em sua integridade, a Igreja sabe que contribui à instauração de uma civilização verdadeiramente humana; ela compromete ao homem a não abdicar da própria responsabilidade para submeter-se aos meios técnicos; defende, com isto mesmo, a dignidade dos cônjuges. Fiel aos ensinamentos e ao exemplo do Salvador, ela se mostra amiga sincera e desinteressada dos homens a quem deve ajudar, já desde seu caminho terreno, a participar como filhos da vida eterna, pai de todos os homens" (*Populorum progressio*, 21).

2.5. Nobreza dos fins da sexualidade no matrimônio

Com sua inteligência e sua liberdade, o homem é capaz de muitas coisas grandes e nobres. Com elas, cria o *mundo da cultura*, com suas dimensões técnicas e artísticas, morais, jurídicas, econômicas, políticas e sociais, científicas e filosóficas.

Mas há algo muito mais nobre que tudo quanto possa criar o homem: *a procriação e educação de outro homem*, dar vida e existência a outra pessoa humana, capaz de todas aquelas criações.

Por seu espírito, a pessoa humana vale mais que todo o universo, afirma Sto. Tomás. E Pascal acrescenta: "Que miserável é o homem... mas o homem *sabe que é miserável*, e com sua *liberdade é capaz de dizer não* a todas as forças materiais: essa é a sua grandeza", quer dizer, é grande por seu espírito. A pessoa humana é o senhor do universo, colaborador de Deus, Criador e Redentor, já que continua a obra criadora de Deus em Sua criatura mais excelsa, que é o próprio homem, ao procriá-lo e educá-lo; e colabora com Cristo Salvador, ao incorporar seus filhos à vida divina, que nos trouxe nosso Divino Redentor, pelo batismo e fazê-los, assim, filhos de Deus.

19. *Humanae vitae*, 18.
20. Ibidem.

Para tão nobre fim, dotou o homem e a mulher de extraordinárias qualidades complementares, tanto em seu corpo como em sua alma, a fim de que, com a entrega íntima e total de corpo e alma, no amor conjugal, convertam-se em verdadeiros colaboradores do Criador, na criatura mais nobre e excelsa saída das mãos de Deus; e de Cristo Redentor na multiplicação de seus filhos, pela incorporação à sua Vida no batismo e pela educação cristã.

Este nobilíssimo ato conjugal — que não é, como recorda o papa Paulo VI, um mero ato biológico e instintivo, mas um ato responsável, espiritual, de entrega e de amor total do homem e da mulher — chega a seu cume com a vinda do filho, que é a realização feliz e o testemunho autêntico deste encontro entre o pai e a mãe. O filho realiza a união de seus pais, que nele, em seu corpo e em sua alma, estão presentes com suas qualidades materiais e espirituais.

2.6. Conclusão: O homem Imago-Dei, colaborador de Deus Criador e de Cristo Redentor

Imagem de Deus por seu espírito, a pessoa humana tem um duplo domínio sobre si e sobre as coisas: apodera-se de seu próprio ser e das coisas pela inteligência e pela liberdade. Com este domínio, que o homem recebe de Deus por seu espírito, ele é capaz de transformar o mundo e sua própria vida individual e social em busca do acréscimo de seu próprio bem ou perfeição.

Entretanto, este domínio *não é absoluto.* O homem deve exercê-lo de acordo com a lei de Deus: conforme as *leis naturais*, quando tenta acrescentar a utilidade das coisas materiais, e conforme sempre a *Lei moral,* cujo cumprimento o aperfeiçoa como homem.

Quando o homem não se submete a essa Lei moral, atenta contra o domínio e fim de Deus, e contra sua própria perfeição humana.

Assim, o homem está capacitado para transformar as coisas materiais, para melhorá-las e, inclusive, está em posse do direito de fazê-las suas *pela propriedade.* Entretanto, tal poder e tal direito foi dado ao homem para que, com seu esforço, multiplique os bens não somente para si, mas para os demais: é o *sentido social que gravita sobre o direito de propriedade.* Esse direito não é absoluto, mas ordenado por Deus ao acrescentamento dos bens materiais em favor de todos os homens.

O homem necessita da sociedade política para a defesa de seus direitos e para a obtenção do bem comum, quer dizer, das condi-

ções necessárias ou convenientes para seu desenvolvimento adequado pessoal, familiar e das sociedades intermediárias.

Para a obtenção de tais fins, é necessária a *autoridade ou poder político.*

Entretanto, esse poder não é absoluto, não é conferido ao homem sem limites, mas unicamente para que consiga os fins que são estabelecidos pela sociedade: a defesa dos direitos e o bem comum de seus membros. Querer usar esse poder para usufruto individual, com detrimento ou à margem daqueles fins, é um *abuso de poder* — emprego do poder para o que não lhe foi dado.

Também o homem necessita da família, da união estável de um homem com uma mulher, para a promoção material e espiritual de ambos e para a geração e educação dos filhos. Para conseguir esses fins, Deus deu a inclinação sexual e as faculdades generativas. E, para isso — dentro da ordem moral humana, que é o Matrimônio — conferiu-lhe o domínio sobre seu corpo e sobre as faculdades generativas próprias e de seu consorte.

Querer empregá-las para o puro prazer sexual, com detrimento dos fins que Deus lhe assinalou na própria natureza humana — como seria o uso de tais faculdades fora do matrimônio ou, dentro deste, seu emprego evitando a geração dos filhos por meios anticonceptivos, ou, o que é pior, interrompendo a vida da criança no seio da mãe —, é pretender possuir um domínio que o homem não tem, é um abuso dos dons de Deus empregados contra Sua Lei ou Vontade divinas, e, por isso mesmo, contra o bem e perfeição do próprio homem: dos cônjuges, da prole e da espécie humana.

"Bem-aventurado o povo cujo Senhor é seu Deus." [21]

Só no acatamento da Lei divina, comunicada ao homem pela Lei moral, também da sexualidade e do matrimônio, o homem encontra a perfeição e a plenitude humana; e como batizado e incorporado a Cristo, sua perfeição e plenitude divina de filho de Deus. "Ao defender a moral conjugal em sua integridade, afirma com razão Paulo VI, a Igreja sabe que contribui à instauração de uma civilização verdadeiramente humana; ela compromete o homem a não abdicar de sua própria responsabilidade para submeter-se aos meios técnicos; defende com isto mesmo a dignidade dos cônjuges." [22]

21. Ps. 143, 15.
22. *Humanae vitae,* 18.

E quando o homem não só acata, mas filialmente ama a Lei ou Vontade de Deus, seu Pai, e a cumpre com amor, então não se sente a Lei como um jugo, mas é experimentada como algo que se quer, como o exercício amoroso e gozoso da própria liberdade: é a entrega filial da liberdade à Vontade de Deus.

Por isso, só quem alcança este cume do cumprimento amoroso da Lei de Deus alcançou a plena liberdade.

A FILOSOFIA MORAL ANTE O PROBLEMA DO ABORTO

PROF. DR. AUGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DE VALLE

Reitor Emérito da Universidade Regiomontana, Presidente da Sociedade Católica Mexicana de Filosofia

A vida humana tem uma textura ética. Não se trata de algo que se possa ou não ter, senão que a existência do homem, antes de ser honesta ou desonesta, é moral. Neste sentido cabe falar antes da moral como estrutura, que da moral como conteúdo. As ações humanas, para ser verdadeiramente humanas, têm de ter justificação. Enquanto o homem prefere a realidade boa, fica justificado. A justificação como ajustamento à realidade é o que Zubiri chama moral como estrutura. A justificação como justiça (norma ética) é a moral como conteúdo. Pessoalmente, penso que a ética constitui um capítulo essencial da antropologia filosófica. A forma suprema da moralidade "sub ratione" é a referência ao sentido último da vida. A relação do homem com seu fim e a relação do ato com seu objeto constituem a dupla relação da moralidade. A sindérese nos dita o que em geral devemos fazer e o que em geral devemos omitir. A consciência aplica a regra geral ao caso concreto. Por isso se diz que a consciência é a norma próxima de moralidade. Porém a consciência deve estar bem informada pela lei natural. Porque a consciência não dita soberanamente a lei a si mesma, mas se limita a aplicá-la melhor ou pior. Como se determina então o que é bom e o que é mau? Sto. Tomás responde dizendo que é pela lei natural. A lei natural é a participação da lei eterna na criatura racional. Cabe dizer que a lei natural restringe a vontade ilimitada e constitui, conseqüentemente, um ditame preceptivo. Não é

que funde o ser moral, senão que o pressupõe. A realidade humana é constitutivamente moral. Rigorosamente, um ato pode ser desonesto, mas nunca imoral. A ética tem como objeto formal o estudo dos atos enquanto bons ou maus; os hábitos enquanto virtudes ou vícios; as formas de vida desde o ponto de vista moral e o que ao longo da vida quisemos e conseguimos ou não conseguimos ser até o instante da morte. Bondade e malícia pendem da *reta razão*. É preciso considerar o ato em sua realidade plenária.

A vida humana, fazendo-se dia-a-dia, vai configurando o *éthos*. Todos nós levamos o peso da vida inteira configurada moralmente. Nossas virtudes e nossos vícios nos inclinam a uns atos ou a outros, facilitam ou dificultam a virtude. O importante, no fim das contas, é o que fizemos com nossa vida e com a vida dos outros. O *éthos* só pode configurar-se através dos atos e dos hábitos.

O bem é a perfeição do ente, o que de um modo ou de outro lhe convém, lhe é devido. O mal é a imperfeição do ente, a carência daquilo que se lhe deve. A ética considera as volições livres em sua contextura moral, isto é, enquanto estão encaminhadas a realizar o bem que engendra homens honestos.

A vida é nossa na medida em que a vivemos, a exercemos, mas não é nossa na medida em que nos é dada. Nem eu nem os outros fazemos falta. Estamos na existência pela amorosa vontade de quem faz que haja vida. Nossa vida é, neste sentido, uma dádiva de amor que nos compromete a viver amorosamente.

A vida se opõe à destruição desde si mesma. Vive o que se move imanentemente, por si mesmo. O organismo vivo vai mais além das combinações possíveis das forças físico-químicas. A existência humana não é uma coleção de substâncias específicas distintas, senão uma espécie completa ao mesmo tempo corpórea, vivente, sensível e racional. O princípio vital ou alma reúne e organiza os elementos bioquímicos para a integração do corpo. É o princípio de ação intrínseca. Como corpo o homem está submetido às leis cosmológicas (físicas, químicas, biológicas) e regido por elas, porém como pessoa se auto-submete às lei noológicas do espírito (leis lógicas, imperativos morais, constantes históricas). Temos consciência da nossa vida, experimentamos nossa história e nos afanamos pela plenitude subsistencial. O homem, desde sua primeira hora, é uma esperança de ser mais. No todo teleológico do ser humano, nosso corpo é cenário e campo de extensão do espírito.

Até aqui, um preâmbulo necessário sobre a ética e sobre a estrutura ideo-existencial do homem — em apertada síntese — que nos permitirá colocarmo-nos o problema do aborto voluntário.

Todo ser, enquanto é — afirma Baruch Spinoza na terceira parte de sua *Ética* —, tende a perseverar no seu ser. Eu dou um passo mais e sinto como axioma, na antropologia filosófica, que todo ser humano, enquanto é, tende a ser em plenitude. O embrião é vida humana em gestação e tende a perseverar no seu ser com um sinal de plenitude. Quanto mais aprofundamos na morte, tanto mais advertimos seu caráter de mutilação no sentido de que a vida tende a seguir vivendo. A morte é a dissolução brutal da unidade do vivente. É liqüidação existencial. O óvulo fecundado pelo esperma — semente humana — é produto heterossexual com tendência a perseverar e a alcançar a plenitude humana. No ovo humano ou no feto viável já há vida. Podem advertir-se operações nutrícias, metabolismo e autoteleologia em qualquer embrião humano. Com a mãe só está vinculado extrinsecamente. Não cabe dizer que o ovo humano ou o feto seja um pedaço da mãe, uma excrescência ou derivação de seu corpo. Trata-se de uma individualidade nova, de algo ontologicamente distinto do ser materno, com código genético próprio. Os partidários do aborto também foram óvulos fecundados e crianças e adolescentes, antes de serem adultos.

Chama-se aborto a interrupção da gravidez antes da viabilidade fetal com expulsão do produto heterossexual e suas membranas. Deixemos de lado o aborto involuntário, devido a causas patológicas, porque não interessa ao exame ético. Fiquemos com o aborto provocado, intencional e voluntário. Não importa se é chamado terapêutico, profilático ou eugenético, o que conta é a deliberada vontade de provocá-lo. Para não nos entretermos demais na análise destes tipos de aborto, basta-nos dizer que o aborto terapêutico encobre, na maior parte das vezes, abortos desnecessários e as indicações médicas para abortar desapareceram praticamente como justificatórias. Resulta grotesco considerar o embrião ou o feto como um inimigo da mãe, que se deve assassinar.

Tampouco cabe matar — aborto eugenético — por defeitos somáticos ou psíquicos transmissíveis hereditariamente. O assassinato é assassinato tanto se se comete em um ser normal como em um ser defeituoso. Fala-se também do aborto "por razões éticas ou sentimentais" — terminologia infeliz usada por Jiménez de Azúa — para justificar o que a mulher comete para interromper uma gravidez que não foi de seu agrado (violação). Historicamente o aborto foi combatido, na maioria das vezes, mesmo nos casos de rapto, incesto, honra pessoal... O Código de Hamurábi castigava o aborto com sanções econômicas e, em certos casos, até com a morte. Assírios e babilônicos promulgaram leis análogas às dos hititas. Os egíp-

cios protegeram o embrião humano. A literatura dos Vedas, na Índia, o Código de Mani e o Zand-Avestá, na Pérsia, condenaram energicamente o aborto. Licurgo, o legislador espartano, considerava detestável a mulher que abortava. Hipócrates condenou, da mesma forma, os contraceptivos e o aborto. O Direito Romano, na época de decadência do Império, permitiu o aborto, porém, posteriormente, se reage e se qualifica o aborto como feito indigno e daninho para a sociedade. O Cristianismo sempre condenou o aborto em qualquer momento do desenvolvimento do produto. A animação do ovo humano, como justamente advertia S. Basílio, é imediata. A partir da Segunda Guerra a escalada mundial para legalizar o aborto é um sintoma do hedonismo e da aguda crise moral que padece a humanidade em nossos dias.

A norma "não matarás" é uma norma de Direito Natural. Quero dizer que é uma norma cognoscível já pela razão natural do homem e congruente com sua cabal natureza individual e social. Norma evidente, suprema, inalterável. O aborto absolutamente livre e a simples pedido é intrinsecamente mau por constituir um assassinato. Esta chaga social não pode ser nunca justificada. Se se quer fazer crer que matar é uma prática moralmente lícita, no caso do aborto, como suposto direito de autodeterminação da mulher, ter-se-ia de abdicar das pautas morais e da *humanitae* mesma. O feto é um ser vivo "hominizado". Nem a mãe nem ninguém pode ostentar-se como dono ou proprietário desse ser vivo "hominizado". Matar o embrião ou o feto não é dispor livremente do próprio corpo. Porque o corpo da mulher é somente albergue, lugar onde se desenvolve o produto da concepção. Não se pode dispor de vidas alheias como não se pode tirar a própria. A moral e o direito natural protegem todo tipo de bens. Se são protegidos os animais e as sementes de cereal, por que não haveria de se proteger a semente humana? "Em que escala de valores deveríamos nos colocar — pergunta Eugenio Trueba Olivares — para aprovar o aborto, sob pretexto de que o ovo humano não vale nada por constituir somente uma indesejada protuberância da mulher? Por outra parte é falso que a pessoa tenha irrestritas faculdades de disposição sobre si mesma ou sobre suas partes. Licitamente ninguém deve causar-se dano a si mesmo e também a mutilação está proibida. De maneira que o argumento que analisamos tampouco vale por estes motivos, ademais que ninguém poderá aceitar que a mãe que aborta se mutila, o que é outra prova de que um filho em formação não constitui realmente parte de seu corpo" (*El aborto*, p. 50, Escola de Direito, Universidade de Guanajuato). A repulsão mesma de ser mãe não pode ser causa moralmente justificada para des-

truir um ser vivo. Um ser vivo que tem direito de viver, embora não tenha pedido sua existência, um ser vivo que a insubornável Natureza confiou ao seio materno, um ser vivo cuja vida não pode ficar sujeita a nosso arbítrio ou a nosso capricho. A bondade ou a maldade do aborto não depende de eventuais e inconstantes desejos, nem de circunstâncias ou situações. A sacralidade da vida humana vai mais além da pura decisão pessoal. A vontade não é a fonte da normatividade. Os valores não dependem da fantasia nem do desejo. Abrir a porta ao aborto é abrir a porta ao crime. E o crime produz caos, ulcera a vida de convivência, introduz o caos e o remorso.

Ser pobre não é um delito. A pobreza é indesejável, porém não o é quem a sofre. Não pode-se matar um ser vivo indefeso sob pretexto de pobreza. Toda vida, enquanto ser em ato, é em si mesma um bem, embora tenha de enfrentar-se a não poucas dificuldades para seu total cumprimento. Matar um feto pelo temor das condições futuras de vida é assassinar uma riqueza vital cheia de possibilidades. Ou respeitamos a vida desde que é vida, isto é, desde o embrião, ou a matamos antes de que abandone o útero materno ou depois. Certamente um filho pode ser fonte de preocupações, porém também gera os mais íntimos gozos, as mais profundas ternuras, a mais nobre adesão e a mais indestrutível solidariedade. O nascimento de um filho não se mede por critérios utilitários. Tampouco se pode matar um filho por uma compaixão mal-entendida. Não são as classes pobres as que mais recorrem ao aborto, conforme indicam as estatísticas, mas as classes médias e as economicamente fortes.

Costuma-se argumentar — torpe argumento — que é preciso admitir a liceidade do aborto quando se tem a consciência da importância da criança na sociedade. "De qual criança se lhe foi impedido nascer? As mulheres que não abortam e que permitem que seu filho nasça são as que não criaram consciência de sua importância?" (Ibid., p. 62).

Governos moralmente pouco escrupulosos levantam a proibição legal do aborto no âmbito da profilaxia e para evitar a clandestinidade. Fala-se, em tom dogmático, da "força dos fatos". Porém, bem sabemos que a conduta ilícita não derroga a norma, que a suposta "força dos fatos" não pode transformar o mau em bom, que o assassinato não deixa de sê-lo por seu grau de faticidade. Uma vida vale pelo que é intrinsecamente, e não pela vontade dos pais, dos médicos ou dos legisladores. A exigência normativa do preceito "não matarás" não cessa se se estabelecem clínicas higiênicas ou

sujas clínicas clandestinas. Embora haja milhões de abortos nunca haverá, razoavelmente, milhões de motivos para continuar assassinando. Todos os abortos realizados e por realizarem-se não derrogam as normas morais. Todos os dias se cometem delitos de homicídio, de roubo, de fraude e ninguém pensa em derrogar as normas penais que os proscrevem. Se a indústria do aborto se chama "força dos fatos" em alguns países, não haverá diferença entre a sociedade humana e a selva. Talvez na selva haja maior fidelidade à natureza, porque nunca encontramos abortos induzidos nas fêmeas.

O aborto fez mais vítimas do que a guerra, no dizer do Dr. Saymour Kurtz. Os horrores da indústria do aborto são descritos, de maneira patética, por Michael Litchefield e Susan Kentisch, em um estudo intitulado *Niños a la Hoguera*. Eis aqui um texto significativo: "A clínica é como um matadouro. As jovens são colocadas em filas e vão abortar uma depois de outra, de forma que vêem e ouvem o que estão fazendo com aquelas que as precedem na fila... Os médicos e as enfermeiras se movem em um charco de sangue que salpica até as paredes. Os fetos, crianças em miniatura, caem ao chão desde o ventre de sua mãe. Ninguém os recolhe e as que vêm atrás podem contemplar as conseqüências de tal carnificina. Somente quando chega a noite se procede à limpeza da sala. Então toda ela está coberta de sangue e de fetos. Logo se desfazem deles, queimando-os" (*Nuestro Tiempo*, maio, 1977, art. de J. Esteban Persuca). O aborto é algo em si mesmo positivo e bom? Nunca encontrei a firmação da bondade intrínseca do aborto, que equivaleria à bondade intrínseca do assassinato, nem sequer nos que pedem sua legalização.

Vivemos em época de crise. Perdemos, em boa parte, o sentido crítico, o exercício lógico e nos desmoralizamos radicalmente. Em meio a uma sociedade hedonista, molengue, pragmática, egoísta, se apresenta um afastamento dos costumes, um desenfreio de tipo sexual, uma justificação das debilidades humanas, uma obsessão grotesca do sexo e uma prática cotidiana da violência. Por isso se fala da "insurreição" do "selvagem ignóbil", do "símio de calças", como o chama Duncan Williams. Não somente estamos dilapidando o legado moral e cultural — pedra por pedra — como também estamos tratando de justificar a destruição. Não é o homem que deve estar sujeito ao instinto sexual, mas é o instinto sexual que deve estar sujeito ao homem. Por algo denominou Scheller o ser humano como "o único animal asceta da vida". O único que diz *não* à natureza. E não que tratemos de "satanizar" o sexo, mas tão-somente pô-lo a serviço do amor pessoal. Não é de estranhar que em uma civilização radicalmente hedonista, sensualista e sexualista se estenda o

aborto e se multipliquem as pretensas justificações. O tráfego do hedonismo egolátrico e do erotismo degenerado faz suas vítimas, porém não derroga os imperativos morais. Nem o prazer, nem o dever pelo dever, senão o prazer e o dever pela pessoa e para a pessoa ante seu fim último. Desde sua alta sede, Paulo VI expressou na Encíclica *Populorum progressio*: "Muitas nações economicamente mais pobres, porém mais ricas em sabedoria, podem prestar às demais uma extraordinária utilidade. Quando possuem verdadeiros valores humanos, grande erro é sacrificá-los àquelas. Um povo que nisso consentisse perderia o melhor de si mesmo, sacrificaria, julgando encontrar vida, a razão da sua própria vida". Os povos de língua hispânica ainda conservam valores e sabedoria vital que podem ser oferecidos a outros povos, sem suspeitas de ambições hegemônicas de poder. É hora de animarmos a consciência axiológica dos nossos e dos que pertencem a outras culturas, porém têm uma mesma igualdade essencial de natureza, de origem e de destino. A morte de um ser inocente não pode justificar-se jamais ante a religião, ante a ética e ante o direito natural.

Na data em que se comemora o dia dos Santos Inocentes, assassinados por ordem de Herodes, João Paulo II quis fustigar as práticas abortivas falando a seiscentos médicos italianos que negaram-se a realizá-las, apesar da lei que as autoriza. "Quero expressar minha sincera admiração — disse o Sumo Pontífice em sua alocução de 28 de dezembro de 1978 — por todos os salutares esforços que, seguindo os ditames de suas consciências, realizam os médicos, resistindo diariamente às tentações, às pressões, às ameaças e também à violência física, para não manchar através de seu comportamento, em alguma forma daninha, o bem sagrado que é a vida humana."

O direito à vida é anterior e superior a quaisquer leis positivas. A vida não é um fim em si, senão uma missão, um dom condicionado. Conseqüentemente, não podemos segá-la nem truncá-la a nosso arbítrio. A vida vale mais por sua capacidade de entrega, de sacrifício, de serviço a bens superiores. O direito à vida é o direito de manter e desenvolver nossa existência e de respeitar o direito à vida dos demais. A morte ocasionada diretamente ao ovo humano ou ao feto, por decisão pessoal, constitui um claro ataque e negação do direito à vida. Esse novo ser que está em gestação no seio materno não nos pertence. O dono supremo desse ser não é o homem, mas o Ser Fundamental e Fundamentante, a Suprema Realidade Incomparável, Deus. A liceidade do aborto implicaria um direito sobre a vida alheia completamente arbitrário. Acarretaria a decomposição social e moral, com a conseqüente ne-

gação de toda vida que se ajuste a pautas racionais. O feticídio, a embriotomia e o aborto diretamente provocado implicam um homicídio antecipado — se o feto for ainda inanimado — ou um homicídio atual, porque a vida começou no claustro materno.

Aqueles que provocam o aborto em uma mulher que se encontra em estado de gravidez, com seus maus-tratos, ou aqueles que exigem a essa mulher um trabalho ou esforço excessivo, não estão isentos de culpa. É lícito administrar à mãe um remédio diretamente curativo, em caso de necessidade, embora esse remédio seja indiretamente nocivo para o feto. O que a Moral não autoriza é provocar diretamente o aborto, nem praticar a craniotomia.

O fundamento do respeito à vida está na moral natural. Esse fundamento é o soberano domínio de Deus, nosso caráter de criaturas. Como criaturas recebemos a vida para realizar uma missão pessoal, impermutável, intransferível. O aperfeiçoamento singular de cada pessoa está ligado ao aperfeiçoamento do gênero humano. O homem deve lutar por sua sobrevivência e pela sobrevivência dos outros para realizar sua missão. Se o homem não é o autor da missão, tampouco é senhor para truncar sua realização. Devemos aceitar a vida por todo o tempo que a ordem natural o permitir. Nessa ordem natural atua e manifesta sua vontade o Ser Fundamental e Fundamentante.

Façamos votos para que se forme uma consciência universal sobre o aborto como um dos maiores crimes contra a humanidade. Esperemos que a comunidade internacional defina alguma vez esse delito como de caráter interestatal. Enquanto não se apagar esse homicídio de inocentes das consciências e das leis não poderá haver genuína paz nem justiça completa.

Bem-aventurados os construtores da vida, os que salvam com sua ciência ou com seu conselho outras vidas, os que exaltam o sagrado que há na criatura marcada com o selo de uma alma imortal! A paternidade responsável é o caminho que salvaguarda a dignidade da vida humana. Resistamos à maré de sangue provocada pelas nações que decretaram a liceidade do aborto com a apaixonada defesa da maravilhosa, vária e cativante formosura da vida humana. Essa vida que foi criada, como o adverte o gênio colossal de Sto. Agostinho, "para que conhecesse o Sumo Bem e, conhecendo-o, o amasse e, amando-o, o possuísse e, possuindo-o, dele gozasse". Cada criatura humana é um *alter ego* que merece nosso respeito e suscita nosso amor. Resguardar vidas neste *status viatoris*, caminho para nosso *status comprehensoris*, é um privilégio singular do homem.

TECNO-CIÊNCIA, ETICIDADE E FECUNDAÇÃO "IN VITRO"

PROF. DR. CARLOS I. MASSINI CORREAS
da Universidade de Mendoza, Argentina

1. O PROBLEMA

Pediram-nos * que expuséssemos brevemente qual é o juízo da Ética Filosófica sobre a fecundação *in vitro* e a transferência de embriões, e parece-nos que a brevidade é incompatível com os múltiplos e complexos problemas que essa técnica de fecundação apresenta ao pensamento moral. Por isso — e sem entrar na consideração detalhada desses problemas — vamos esboçar aqui uma consideração muito genérica do tema, tentando mostrar só o fundo das idéias e dos modos de raciocinar que se encontram na base da FIVET, confrontando-os brevemente com os princípios, valores e estruturas de pensamento próprios da ética filosófica.

2. UM MODO DE PENSAR SINGULAR

O que primeiro chama a atenção de um observador externo à problemática é a naturalidade com que pessoas presumivelmente

(*) Trata-se do texto, ampliado e parcialmente modificado, de uma exposição efetuada no "Curso de Atualização em Endocrinologia, Ginecologia e Fertilidade", organizado pela Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Nacional de Cuyo, em julho de 1987.

sensatas e sérias, como se supõe que devem ser os investigadores em ciências médicas e biológicas, aceite como 'normais" alguns aspectos das técnicas de reprodução "não-naturais"; aspectos que bem considerados aparecem em certos casos como preocupantes e em outros como aterrorizantes: congelamento de embriões vivos *sine die*; clonação ou "produção" de seres — que podem ser humanos — múltiplos e exatamente iguais; venda de esperma, em alguns casos selecionado pelas qualidades do produtor; experimentação múltipla realizada em embriões humanos ou semi-humanos e seu posterior descarte; aluguel de úteros, às vezes a um bom preço; fecundações realizadas entre distintas espécies; a possibilidade atual de produzir homens de determinadas características físicas, como anões, gigantes etc.

Em outras palavras, é necessário se perguntar como homens de ciência que se escandalizariam se o mecânico lhes cobrasse um centavo a mais ou se um governante sobrecarregasse de parentes o orçamento, não manifestam o menor desgosto diante destes instrumentos de manipulação e de absoluto domínio sobre a reprodução humana e, portanto, sobre o próprio homem; como é possível que um Prêmio Nobel (1975), David Baltimore, possa afirmar sem sentir um calafrio que "podemos criar homens como criamos cachorros. Se decidíssemos organizar nossa sociedade criando homens para trabalhos específicos, poderíamos fazê-lo agora mesmo. Hitler, de forma muito crua, deu o primeiro passo neste sentido"; [1] como se pode admitir — por último — que médicos de renome tenham obrigado a mãe de Louise Brown a assinar o compromisso escrito de abortar se se observasse alguma anormalidade na gravidez? [2]

Diante destes fatos, a atitude do observador não-comprometido não pode ser senão de perplexidade ou — o que aparece como mais apropriado — de profunda preocupação. Preocupação e perplexidade que nos levam necessariamente a nos perguntar pela raiz dessas atitudes; fundamentalmente pelo paradigma teórico que torna possível a indiferença ou frieza com que os cientistas se referem a estes temas, nos quais se joga com o destino do homem, centrando seu discurso nos aspectos meramente instrumentais da temática e fazendo abstração das dimensões restantes, que podem ver-se comprometidas em tudo vinculado com a manipulação gené-

1. Cit. por V. Fernández Burgueño e E. Lázaro Marí "El futuro Biológico del hombre" in VV.AA., *El Cambio*, Speiro, Madri, 1986, p. 100; o texto foi extraído do jornal *Tiempo* de 6-6-83.

2. Cf. J. L. O'Dogherty e J. Valle, *La fecundación "in vitro"*, 2.ª ed., Ed. Palabra, Madri, 1985, p. 25.

tica. Dito mais concretamente: qual é a raiz da mentalidade que se encontra na base da FIVET e serve de justificação — ainda que não seja explícita — a todas as atividades que de um modo ou de outro estão a ela vinculadas?

3. A "RAZÃO INSTRUMENTAL"

Na resposta a esta pergunta podemos partir — ainda que seja a modo de hipótese provisória — da afirmação de Martín Kriele [3] no sentido de que é possível distinguir no pensamento do Iluminismo, que é a matriz mais importante do pensamento contemporâneo, duas correntes fundamentais: 1) em primeiro lugar, o Iluminismo "humanista", centrado sobre o homem e seus direitos essenciais, que ressalta sua especial dignidade, sua racionalidade e sua liberdade, e na que se poderia enquadrar Locke, Montesquieu, Wolf e Kant; 2) em segundo lugar, o Iluminismo "científico", que tem suas raízes nos pensamentos de Francis Bacon, Hobbes, Helvetius e La Mettrie, que carrega as tintas no progresso científico, no "desencadeamento do mundo" tão agudamente descrito por Max Weber e no domínio do homem sobre a natureza; este processo teria como resultado, segundo este grupo de iluministas, a "liberação" do homem, a ruptura das cadeias que o atavam aos deuses, às forças da natureza e a autoridade política. [4] Conseqüentemente, para esta última direção do pensamento "iluminista", os direitos humanos, a dignidade do homem, sua liberdade moral, sua espiritualidade, são elementos "místicos", não-verificáveis empiricamente e não-racionalizáveis em termos de "meios-fins"; por isso, essas realidades aparecem como descartáveis, quando não como verdadeiros obstáculos da liberação humana. [5]

Este "segundo" Iluminismo culmina no positivismo, desde Augusto Comte à Burrhus Skinner de *Muito além da liberdade e da dignidade* e atua como a base intelectual, muitas vezes não assumida por uma boa maioria de cientistas e epistemólogos contemporâ-

3. Martin Kriele, *Liberación e Illustración. Defense de los derechos humanos*, trad. C. Gancho, Herder, Barcelona, 1982, passim.

4. Sobre o Iluminismo, cf. Ernst Cassirer, *Filosofia de la Illustración*, F. C. E., México, 19; Angel González Alvarez, "*La Ilustración Francesa*" in VV.AA., *Segundo Centenário de la Enciclopedia*, T. I., U. N. C., Mendoza, 1951, pp. 13-44 e Alberto Falcionelli, "La Illustración ante la historia o la decadencia de la libertad", ibidem, pp. 67-233.

5. Sobre as ideologias da "liberação" cf. Joaquin García-Huidobro, *Tentación del Poder*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1986, passim.

neos; [6] e além do mais, é muitas vezes o pressuposto — implícito ou explícito — de ciências inteiras, tais como a sociologia e a psicologia. A "forma mentis" que esse positivismo supõe e estimula é a chamada, por Habermas, "razão instrumental", [7] conforme a qual "os processos de racionalização somente se baseiam no saber teórico-empírico e sobre os aspectos instrumentais ou estratégicos da ação"; [8] de acordo com isto, os *fins* do agir humano e sua valorização ou estimação, ficam excluídos *a priori* do âmbito da verdade e inseridos no do mero sentimento, quer dizer, livres de um puro decisionismo, no qual a regra há de ser a arbitrariedade e o capricho. [9] Expresso de outro modo, se a razão fica reduzida à razão "instrumental" ou técnico-científica, a uma razão centrada exclusivamente sobre os meios, todo o ângulo dos fins humanos, de seus bens próprios e de sua valorização ética, deverá recluir-se no domínio dos simples, sentimentos ou emoções, por definição irracionais, inverificáveis e excluídos do discurso intelectual.

Segundo escreve com agudeza Gilbert Hottois, este primado da razão técnica pode ser caracterizado por três notas fundamentais: 1) *não-eticidade*, 2) *não-ontologismo*, 3) *não-discursividade*. Com respeito à primeira, recorda que o imperativo técnico "tem de fazer tudo o que é possível fazer, efetuar todas as experiências, impulsionar todas as investigações". [10] É a tentação do possível, que comporta a afirmação de uma liberdade radical e absoluta — ele a chama "abismal" — desprovida de todo fundamento e propriamente niilista. O "*não-ontologismo*" radica em que não existem, para esta mentalidade, limites objetivos na realidade das coisas que a ação do homem deva respeitar; "a técnica — escreve Hottois — não encontra nunca ao ente que se dá e dá sentido e que deve ser respeitado enquanto tal. A técnica não conhece senão a plasticidade

6. Cf. Mariano Artigas, *Ciencia, Razón y Fe*, M. C., Madri, 1985, pp. 59ss.

7. A bibliografia de Jurgen Habermas é enorme, portanto só citaremos o que se encontra em nossa biblioteca: *Teoria y Praxis*, trad. D. J. Vogelman, Sur, Buenos Aires, 1966; *Consciencia moral y acción comunicativa*, trad. R. García Cotarelo, Península, Barcelona, 1985 e *La reconstrucción del Materialismo Histórico*, trad. J. Nicolás Muñoz y R. García Cotarelo, Taurus, Madri, 1983.

8. Jurgen Habermas, cit. por Daniel Innerarity, "La teoría discursiva de la legitimidad de J. H." in *Persona y Derecho*, 14, EUNSA, Pamplona, 1986, p. 235.

9. Cf. Leo Strauss, *¿Qué es la filosofía política?*, trad. A. A. de la Cruz, Guadarrama, Madrid, 1970, pp. 26ss.

10. Gilbert Hottois, "Droits de l'homme et technique contemporaine: liberté responsable et liberté nihiliste" in *Les études philosophiques*, 2/1986, P. J. F., Paris, abril-junho, 1986, p. 204.

da matéria, do vivente, do pensante, da natureza e do homem e encontra sua satisfação nesta dinâmica exploradora de um possível ilimitado". [11] A *não-discursividade* da técnica a situa fora do "logos", do diálogo racional que busca o sentido das coisas. É cega e muda; não vai a parte alguma, só avança sem mais, em todas as direções exploráveis; "ela está — conclui — sob o sinal do sem sentido". [12]

As conseqüências práticas dessa mentalidade instrumental foram expressadas por Hans Jonas ao recordar que a tecno-ciência pôs a humanidade ante o duplo risco de sua morte existencial — através da hecatombe nuclear — e de sua morte essencial — através da manipulação genética —, pela qual se pode mudar irreversivelmente a natureza humana. [13] Por sua parte, o pensador norte-americano Ian Barbour, no seu sugestivo livro *Science & Secularity*, desenvolveu alguns dos maiores perigos da mentalidade tecnológica: o primeiro, a *exploração ilimitada do meio ambiente*, já que a mentalidade tecnológica engendra uma atitude meramente utilitarista ante a natureza, [14] atitude que conduziu à sua depredação e degradação numa medida que põe em perigo a sobrevivência do homem sobre o planeta; assim, por exemplo, os recentes estudos realizados no âmbito do Max Planck Institut für Aeronomie pelo professor Peter Fabian, põe em evidência que, se continuar aumentando a "camada de ozônio", produzido pela contaminação humana, a vida sobre a terra será problemática em um futuro próximo. [15]

O segundo perigo radica — segundo este autor — no *empobrecimento da experiência*; "a assunção de que a razão técnica é onicompreensiva — escreve Barbour — conduz ao empobrecimento da vida humana. A confiança no ponto de vista quantitativo desalenta o interesse nos aspectos não-quantificáveis da experiência humana (...). O problema, mais uma vez, não é a tecnologia em si mesma, mas sim a preocupação exclusiva pelos objetivos técnicos. Para o cientista ou o engenheiro, a investigação é um excitante desafio que pode facilmente absorver todo seu tempo e energias.

11. Ibidem, p. 204.
12. Ibidem, p. 205.
13. Ibidem, p. 205. Sobre as idéias de Hans Jonas, cf. Georg Wieland, "Racionalidad Científica y Etica" in *Ethos*, 12/13, Buenos Aires, 1984-85, pp. 194ss.
14. Ian Barbour, *Science and Secularity*, Harper and Row, Nova Iorque, 1970, p. 65.
15. Cf. Peter Fabian, *Pollution Detection in the Stratosphere*, impressa no volume coletivo "Medio Ambiente y Contaminación producida por el Hombre", U. de Mendoza, Mendoza, 1987.

Pode esquecer as conseqüências sociais de suas invenções e ficar totalmente indiferente à relação entre o conhecimento e a vida. Todo especialista está tentado a reduzir a realidade para ajustá-la às categorias de seu próprio campo de estudo e a estreitar seus horizontes às questões com as quais pode tratar facilmente. As soluções técnicas — conclui —, assim como a crescente eficiência, passam a ser fins em si mesmas e não há tempo nem inclinação para refletir sobre suas implicações para a qualidade da vida humana". [16]

O terceiro e último perigo anotado por Barbour é a *confiança acrítica na tecnologia*; para ele, "podemos concluir que a *fé na ciência* é característica do homem tecnológico. Este fica impressionado pela confiabilidade e precisão da ciência, a que passa a ser sua última lealdade. A tecnologia é, para ele, a fonte da salvação, o agente de uma redenção secularizada; o avanço tecnológico é sua escatologia secularizada. O progresso infinito através da tecnologia substitui o infinito religioso. Isto não é senão o *secularismo*, uma fé alternativa que substitui a fé em Deus". [17] Deste modo, a devoção irrestrita pela tecnologia se transforma em um tipo de idolatria, à qual se adere fanaticamente e que reclama um culto exclusivo, exigindo o abandono de qualquer outra perspectiva que não seja a da tecno-ciência. [18]

4. O PONTO DE VISTA ÉTICO

Diante deste modo de pensar meramente instrumental que circunscreve a razão a só um de seus usos possíveis, mutilando deste modo a razoabilidade humana e empobrecendo-a, aparece o modo ético de raciocinar, chamado prático pelos pensadores clássicos e revalorizado em nossos dias por uma nutrida corrente de pensamento. [19] Mas antes de nos referir a ela, devemos efetuar um breve esclarecimento: não se pretende aqui, por suposto, que o modo de raciocinar meramente técnico seja mau por si ou inclua alguma perversão especial; trata-se de que a absolutização desse pensar instrumental e sua extrapolação a *todos* os âmbitos do pensamento humano aparece como questionável e perigoso. Feito este esclarecimen-

16. Ian Barbour, op. cit., p. 69.
17. Ibidem, p. 70.
18. Cf. Rafael Gómez Pérez, *Los nuevos dioses*, Rialp, Madri, 1986, pp. 173ss. e passim.
19. Cf. Enrico Berti, "La racionalidad práctica entre la ciencia y la filosofía" in *Ethos*, 12-13, INFIP, Buenos Aires, 1984-85, pp. 61-80.

to, podemos resumir as *notas fundamentais* do modo ético de pensar, recalcando que se trata de um modo *racional*, se bem que seus pontos e seus métodos são diversos de que corresponde a racionalidade técnica ou técnico-científica. Estas notas são as seguintes:

a) O *objeto* deste modo de pensar, quer dizer, aquilo sobre o qual se pensa, é a atividade humana enquanto humana, no que tem de divergente com o movimento das coisas e dos animais; no que tem de livre e autônomo, quer dizer, de disponível em alguma medida pelo próprio homem.

b) É um modo de pensar *racional* — valha a redundância — ou, melhor ainda, *razoável*, já que sobre as questões éticas se discute, se dialoga, se tenta convencer, coisa que não sucede no caso dos meros sentimentos, sobre os quais não pode haver debate; [20] não se pode convencer o outro de que não se está triste, ou de que não se tem frio, mas sim sobre a incorreção de um modo de agir determinado.

c) Assim como na racionalidade técnica *todos os objetos* podem ser indistintamente *fins e meios* e seu caráter racional depende exclusivamente do ajuste dos meios ao fim perseguido, na racionalidade ética é necessário atender à natureza, ao modo de ser ou essência dos objetos de que se trata. Em outras palavras, no âmbito ético há realidades que são em si mesmas fins (p. ex., o homem) e outras que são em si mesmas meios (p. ex., o dinheiro). O juízo moral sobre a conduta deve ter em conta esta natureza das diversas realidades e não só sua funcionalidade para um fim preconcebido. [21]

d) O *cânon* fundamental de uma ética racional, quer dizer, sem supostos revelados, é que o homem, *todo* ser humano, toda *pessoa*, já que todo ser humano é pessoa e a personalidade é o caráter distintivo da humanidade, é *um fim em si mesmo* e não deve ser tratado nunca instrumentalmente, como um puro meio, como se se tratasse de uma *coisa meramente material*. O fundamento deste princípio radica na intimidade do homem, em sua possibilidade de conhecer a si próprio e de desenvolver, através de sua interioridade, uma vida e uma comunicação com o mundo especiais, próprias só dele. Esta intimidade torna possível a *autodeterminação*, o ser dono de si próprio e seu caráter *insubstituível* e

20. Clive Staples Lewis, *Cristianismo y ¡nada más!*, trad. J. C. Orozco, Ed. Caribe, Miami, 1977, pp. 19-44.

21. Cf. Servais Pinkaers "La cuestión de los actos intrínsecamente malos y el proporcionalismo" in *Ethos*, 10-11, INFIP, Buenos Aires, 1982-83, pp. 233-269.

único, quer dizer, que os próprios atos da interioridade não podem ser exercidos desde fora, por outro ou de modo coercitivo. [22]

Estas qualidades que enumeramos ligeiramente dão ao homem uma preeminência sobre o resto dos seres vivos, uma certa *dignidade*, que o converte em um fim por natureza; só o homem é capaz de se propor fins gerais para seu agir, de avaliar estes fins e de dirigir sua conduta para eles; sua autonomia se retira do mundo dos meros meios e o converte em um *não-meio* por essência, não por convenção, de modo tal que nunca deve ser considerado como *instrumento* para o alcance de um objetivo, nem ser objeto de uma *manipulação* meramente técnica. Isto foi resumido por Kant, em uma de suas formulações do imperativo moral, dizendo: "Aja de tal modo que trates a humanidade, tanto em tua pessoa como na dos demais, sempre como fim, nunca simplesmente como um meio". [23]

A primeira conseqüência deste princípio é que o trato que se há de dar a uma pessoa, aquele que é adequado ao que ela é, não pode ser senão o que corresponde ao amor, à justiça, à amizade ou ao respeito, mas nunca o que convém a uma coisa, que pode ser sempre reduzida a um mero meio, a um utensílio funcionalmente ordenado a uma finalidade que o transcende. Em outras palavras, a uma pessoa se trata como pessoa só quando não é usada como um meio, mas quando é considerada como o termo final, o objeto valioso da atividade humana.

5. A FIVET E O PONTO DE VISTA ÉTICO

Já estabelecido o anterior, podemos passar a considerar nosso problema, que pode se resumir em duas breves considerações: Pode-se justificar a FIVET sob o modo ético de racionalidade? É compatível esta técnica com o caráter de pessoa que reveste todo ser humano desde sua concepção?

Mas devemos realizar ainda outro breve "excursus": por que desde sua concepção? Porque todo ser humano é pessoa, já que a personalidade, quer dizer, a racionalidade individualizada, é o modo de ser próprio do homem e, portanto, se o embrião é *humano*, o

22. Cf. Karol Wojtyla, *Persona y acción*, B. A. C., Madri, 1982, passim.
23. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente, Espasa-Calpe, Madri, 1932, p. 79.

embrião de um homem não pode ser senão pessoa. Não é *pessoa em potência*, tal como afirma o *Comité Consultatif National d'Ethique pour les Sciences de la Vie et de la Santé*,[24] porque ele supõe que o embrião é algo não-humano que pode chegar a sê-lo. Na realidade, no caso do embrião, qualificado por alguns de "pré-embrião", talvez com o propósito de tranqüilizar as consciências,[25] encontramo-nos ante uma pessoa, que tem em potência o *exercício pleno* de suas faculdades, mas cujo caráter de humano se encontra completo.[26] Escreve a este respeito André Giovanni, em *Santé Magazine*, que "esta presença de todo o homem na potencialidade do embrião, não é uma impressão sentimental, nem um *a priori* metafísico, nem um postulado religioso, nem uma escória conceitual nascida de uma mentalidade pré-lógica, nem um sonho platônico, nem nada deste estilo. É precisamente tudo ao contrário: é um dado real, que não é, sem dúvida, fácil de apreender, mas que pode ser captado racionalmente em toda sua riqueza".[27] E no mesmo sentido afirma Jérome Léjeune que "aceitar que depois da fecundação um novo ser humano começou a existir, não é nem uma questão de gosto ou de opinião (...) mas sim uma evidência científica".[28]

Retomando o fio de nossa exposição, vamos responder às perguntas feitas ao princípio deste item, podendo-se resumir nossa resposta do seguinte modo: "não aparece como eticamente bom — antes bem como mau — o procedimento da FIVET"; isto em virtude das seguintes razões principais:

a) Nele se trata a *pessoa* como se fosse uma *coisa*; submete-a a um processo de tipo eminentemente técnico-instrumental, sujeito a todas as exigências da razão técnica: I) *disponibilidade* total com respeito ao fim, II) *domínio* absoluto do técnico sobre o meio, III) *controle de qualidade* dos resultados, IV) a *eficiência quantitativa* como medida da perfeição do processo etc. A própria linguagem que utiliza quem discorre sobre a FIVET é uma prova conclusiva do afirmado: fala-se de "aproveitamento", "sobra de embriões", "expelir", "congelamento", "transferência", "qualidade de embriões", "porcentagem de êxitos" etc., terminologia toda tomada do âmbito

24. Cf. André Giovanni, "Le pouce des sages" in *Santé Magazine*, 135, Paris, março de 1987, p. 12.

25. Cf. Roger D. Kempers (ed. in chief), "Ethical considerations of the reproductive technologie" in *Oficial Journal of The American Fertility Society*, vol. 43, n. 3, sep. 1986, supplement I.

26. Cf. A. Rodríguez Luño e R. López Mondéjar, *La fecundación "in vitro"*, Palabra, Madrid, 1986, pp. 78-81.

27. André Giovanni, op. cit., p. 16.

28. Cit. por A. Rodríguez Luño, op. cit., p. 92.

da atividade produtiva ou científico-técnica. Este modo de falar manifesta que aqui se considera ao homem como um *objeto* de produção ou experimentação, não como um sujeito pessoal, único, intransferível, íntimo e autônomo, que nunca pode ser meio para um objetivo, nem objeto de manipulação meramente instrumental.

b) Na FIVET *se separa a procriação da sexualidade,* em mais um passo do processo que poderíamos resumir como de "sexualidade sem procriação e procriação sem sexualidade", processo promovido pelo sexólogo teuto-americano Wilhelm Reich,[29] em seu famoso livro *A revolução sexual.* Este processo é eticamente questionável, toda vez que a união sexual aparece como um modo interpessoal, amoroso e respeitoso de dar vida a uma pessoa; trata-se de um modo inscrito na lógica pessoal e ética do amor, da amizade, da interpersonalidade, sem sombra de dúvida o mais adequado para gerar *pessoas* e dar-lhes um âmbito favorável, para sua realização plena.

c) Se consideramos — finalmente — *suas conseqüências,* concluímos que a aceitação da lógica instrumental e tecnológica na geração da vida humana conduz — não só poderia conduzir — aos resultados perigosos e até aterrorizantes que mencionamos no começo. E não se pode alegar aqui que a técnica é *neutra,* que se pode usar para o bem ou para o mal e que é possível pôr *limites;* porque como bem o demonstrou Habermas,[30] a tecno-ciência contemporânea tem fortes bases ideológicas, já que está fundamentada sobre um modo de discorrer e de pensar — a *razão instrumental* — que não é neutra ao valor ético. Pelo contrário, tem seus próprios *valores:* eficácia, utilidade, domínio; seus próprios *supostos* filosóficos; materialismo, empirismo positivista, evolucionismo, e suas próprias *atitudes* ante a vida; hedonismo, economicismo, secularismo. Tudo isso a faz orientar-se necessariamente no sentido de um *domínio* cada vez maior sobre o homem, de uma crescente *despersonalização,* de uma progressiva *subestimação* das dimensões pessoais da pessoa: sua liberdade, sua autonomia, sua unicidade, sua interioridade; e do conseqüente menosprezo dos direitos que destas dimensões se seguem: direito a não ser morto, a ser tratado como pessoa, a não ser considerado nunca um mero meio para um fim, ou tantos outros.

29. Sobre Reich, cf. Augusto Del Noce y otros, *La escalada del erotismo,* 3.ª ed., Palabra, Madrid, 1977, pp. 43ss.

30. Sobre esta crítica de Habermas cf., além das obras citadas acima, Daniel Innerarity, *Praxis e Intersubjetividad. La teoría crítica de J. H.* EUNSA, Pamplona, 1985, passim.

Mas se esta é a dinâmica da tecno-ciência contemporânea, é evidente que sua aplicação à reprodução humana não pode senão acarretar conseqüências que poderíamos qualificar, para não pecar pelo extremismo, como perigosas; com efeito, qual é o homem ideal que a técnica genética irá produzir? Podemos impor às gerações futuras os questionados valores de nossa civilização contemporânea? Será realmente melhor o homem fabricado [31] com os genes dos prêmios Nobel, como uma vez se propôs? Quem irá decidir sobre os caracteres do homem a produzir: uma elite de cientistas que uniformize toda a humanidade ou o capricho e a leviandade do país? O governo, com sua irresistível tendência ao domínio absoluto? Até onde se pode chegar com as experiências nos seres vivos, ainda que sejam não-nascidos? Será possível falar de "direitos humanos", de "dignidade da pessoa" ou simplesmente de "democracia", em uma sociedade onde o perfil genético de seus membros é determinado por uma oligarquia tecnocrata? [32] E se nos respondem que não se trata de chegar tão longe, mas sim de solucionar um mero problema de esterilidade e deter-se a tempo, teremos de responder que, lamentavelmente, o saber deter-se a tempo não é uma qualidade do homem, mas sim quando já é demasiado tarde; [33] que a dinâmica da tecno-ciência é como um plano inclinado no qual quase não é possível voltar atrás; que — por último — é muito mais razoável gastar todo o tempo e dinheiro que se investe nos programas FIVET na busca de soluções alternativas, que não levem consigo um perigo de coisificar, instrumentalizar e até apagar a identidade do homem que nos seguirá sobre a terra.

31. Cf. Paul Ramsay, *El hombre fabricado*, Guadarrama, Madrid, 1973, passim.

32. Cf. Ian Barbour, op. cit., pp. 89-94.

33. Cf. Jaques Testart, *L'oeuf transparent*, Flammarion, Paris, 1986, passim.

REFLEXÕES SOBRE A INVESTIGAÇÃO BIOMÉDICA

PROF. DR. HÉCTOR JORGE PADRÓN

Argentina

INTRODUÇÃO

Uma das razões que me pareceram mais estimulantes para redigir este trabalho foi, precisamente, o *não* ser um especialista nas questões específicas de *bioética,* mas somente alguém honestamente interessado neste tema decisivo para o curso da investigação biomédica hoje e, sobretudo, no futuro. Devo precisar, além disso, que meu interesse corresponde à minha vocação e profissão humanista, alguém, então, seriamente preocupado com o problema da significação humanista da investigação científica em um setor de alta complexidade.[1]

Em nossa apreciação nos apoiamos em três aspectos que concernem aos problemas éticos da investigação biomédica que apresentou o Prof. J. Ladd em um valioso trabalho.[2]

Em um primeiro momento — no amplo contexto da ciência biomédica e da ética hoje —,[3] tentamos mostrar por que os problemas

1. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* I, 3, 1094b-1095a: "Assim, em um domínio determinado, julga bem aquele que recebeu uma educação adequada, enquanto em uma matéria que exclui toda especialização, o bom juiz é aquele que recebeu uma educação geral".

2. Cf. J. LADD, "Ethical issues in human experimentation" in *Medical ethics and medical education,* XIVth, Round Table Conference, Geneve, 1981.

3. Cf. *XIX Colóquio Filosófico Internacional. Questões Atuais de Bioética,* Rio de Janeiro, 1988.

éticos das ciências médicas são complicados, controvertidos e, às vezes, confusos. Em um segundo momento, tratamos de mostrar por que isso é assim hoje na dupla perspectiva da educação médica e da educação humanística.

1. SOBRE OS PROBLEMAS DE ÉTICA MÉDICA

Em seu estado atual, os problemas de ética médica são necessariamente *complicados,* em razão da diversidade de domínios que abarcam, bem como da complexidade intrínseca dos próprios domínios. Sem entrar em detalhe da enumeração impossível e inútil aqui, poder-se-ia, entretanto, distinguir duas grandes áreas de problemas de ética médica: 1) aquela área que concerne a todos e cada um dos domínios que envolve a atenção médica segundo os esquemas em uso no mundo respeitando a natureza, estrutura e ordenamento de seus níveis; 2) aquela outra área que consiste primordialmente na experimentação biomédica no sentido mais amplo, rico e concreto desta expressão hoje.

Área 1

A *complicação* se manifesta de uma maneira diferente em cada uma das áreas mencionadas. Por uma parte, a *atenção médica* se concebe como um processo contínuo, onde as decisões que devem tomar os médicos contêm inevitavelmente um componente ético.[4] Este componente não tem a ver somente com uma prática médica determinada e sua correspondente valorização ética, mas que agora concerne a todos e cada um dos direitos do paciente concebido como uma pessoa ética.

Do ponto de vista médico, "a ética compreende a matéria do que é correto e aquilo que não o é onde, entretanto, pelo menos 2 médicos inteligentes e com claro sentido humanitário podem diferir honesta e sinceramente".[5]

A *complicação* aumenta, já que o desenvolvimento relativamente recente do estudo dos problemas éticos da medicina se estende desde

4. Cf. Prof. Dr. F. VILARDELL, "Ethical issues in gastroenterology", in *Medical ethics and medical education,* XIVth Round Table Conference, Z. BANKOWSKI & J. CORVERA BERNARDELLI, eds., Geneve, 1981, pp. 64-74.

5. *Ibidem,* p. 64. Definição proferida pelo Prof. Vilardell.

as considerações da análise metaética, através da lógica da linguagem médica, passando pelas questões de metodologia e epistemologia das ciências médicas, a teoria da decisão, a análise do cálculo de probabilidades, até certos refinamentos da teoria matemática; sem mencionar todos os níveis de análise que trazem consigo a Psicologia e a Sociologia contemporâneas, para citar somente dois exemplos das chamadas Ciências Humanas diretamente vinculadas aos problemas da ética médica.[6] A questão consiste em saber se *toda* esta ordem de conhecimento é *verdadeiramente* indispensável nos termos concretos da prática médica diária da atenção ao paciente, para tomar decisões éticas. Talvez fosse prudente recordar e insistir em que a referência a todo o horizonte teórico mencionado e outro que, efetivamente, poderia completá-lo e enriquecê-lo, sempre em sentido aberto, seria perfeitamente inútil se os médicos — na prática diária — perdessem de vista o que Campbell chama "o respeito à pessoa".[7] Esse *respeito,* e não precisamente uma consideração *enciclopédica* do horizonte teórico dos problemas éticos, é o que servirá de *critério* para tomar decisões éticas nas condutas diagnósticas e terapêuticas que necessariamente ponham em jogo os direitos do paciente.

Um tema fundamental que faz a *complicação* dos problemas de ética médica deve ser mencionado com toda claridade: *o risco.* Qualquer que seja o grau de desenvolvimento tecnológico alcançável hoje nas condutas diagnósticas e terapêuticas — e é preciso reconhecer que este é enorme — o dispositivo que tende a levar o risco a zero ou, pelo menos, a diminuí-lo ao máximo, não consegue, entretanto, evacuar o risco das ações diagnósticas e terapêuticas, sobretudo se estas encerram uma complexidade considerável. O importante livro de Lowrance estabelece pautas claras e suficientemente orientadoras para a decisão ética; trata-se de saber se o risco é aceitável e, se como tal, pode ser medido ou determinado de alguma maneira controlável, e, assim, cabe estabelecer se:

1. O risco se assume voluntariamente ou não.
2. Se é possível ou não aplicar uma ação menos arriscada.
3. Se a exposição ao risco é certamente inevitável.

6. Poderiam juntar-se outros casos não menos pertinentes em ordem à consideração dos problemas éticos da Medicina de hoje, como, por exemplo, as análises de disciplinas como a do Planejamento ou antes as de Política e Administração da Ciência. A lista não está completa e continuará aberta.

7. Cf. A. V. CAMPBELL, *Moral dilemmas in medicine,* Edimburg & London, Churchill-Livingstone, 1972, citado pelo Prof. F. VILARDELL, op. cit., p. 65.

4. Se o instrumento, a técnica ou a operação (indicados) serão utilizados como se deve ou se é fácil prever mau emprego.
5. Se as conseqüências a seguir são reversíveis ou não.[8]

Em todo o caso, deve-se recordar que no conceito de *risco* há elementos que de alguma maneira se podem medir: morbidez, mortalidade, que outras, em troca, não seriam mensuráveis, mas nem por isso menos reais, assim por exemplo: o sofrimento do paciente, sua ansiedade, a desconformidade e a frustração ante seqüelas possíveis e não queridas como conseqüência das ações médicas etc.

Por último, é preciso ter presente que uma porcentagem não desprezível no coeficiente de *risco* que assumem as ações diagnósticas e terapêuticas procedem do que o Prof. Charles Debray chama *iconolatria* do médico, que afetado por esta patologia ética superdimensionará sua práxis a fim de superproteger seu prestígio e, ao mesmo tempo, conseguir êxitos espetaculares e imediatos que, em detrimento do respeito à pessoa do paciente, exaltem sua figura científica e profissional.[9]

Um bom exemplo prático do que desejamos sublinhar aqui está dado pela declaração do Dr. Etzioni quando escreve: "Os procedimentos médico-cirúrgicos, a diferença dos medicamentos novos, aparecem no mercado e permanecem nele até que se comprove que são inúteis. Não devem ter passado por provas prévias de segurança, como é o caso das novas drogas".[10]

Trata-se de compreender que na inovação de procedimentos diagnósticos ou terapêuticos que entranhem uma conduta cirúrgica, é indispensável, para tomar uma decisão ética, dispor de estudos prospectivos (Kreek-Balint)[11] que lancem luz sobre a taxa de acidentes e suas causas, assim como sobre as complicações potenciais que

8. Cf. W. S. LOWRANCE, *Of acceptable risk. Science and determination of safety*, W. Kaufmann, Los Altos, Califórnia, 1976. Citado pelo Prof. VILARDELL, op. cit., p. 66.

9. É o que em outro sentido o Prof. Jean Ladière chama de *narcisismo* dos cientistas em *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la Science et de la Technologie aux cultures* (Analyse et Raisons) Aubier Montaigne, Paris, Unesco, 1977, chap. VIII, pp. 187-196.

10. Cf. A. ETZIONI, "Social implications of the use or non use of new genetic and medical techniques" in *8th CIOMS Round Table Conference. Conference on Protection of Human Rights in the Light of Scientifics and Technological Progress in Biology and Medicine*, Geneve, 1974.

11. M. J. KREEK & J. A. BALINT, *"Skinny needle" cholangiography. Results of a pilot study of a voluntary prospective method for gathering risk data on new procedures in Gastroenterology*, 78 (1980), pp. 598-604.

comporta o procedimento. Ora, esta exigência ética traz consigo a necessidade de estudar, explicar e publicar nossos *fracassos*, a fim de que estes dados possam constituir rapidamente um registro e servir à prospectiva da maneira mais rápida possível.

Área 2

Por outra parte, a chamada *experimentação não-terapêutica* sobre seres humanos propõe problemas éticos que são igualmente *complicados*.[12] Antes de tudo, porque a noção de *experimentação humana* cobre uma diversidade de procedimentos, razões, condições e contexto, enorme. Em seguida, porque a esta mesma situação de diversidade agrega-se a dificuldade de não dispor da *pedra filosofal* que, a respeito de qualquer experimentação humana e sob qualquer circunstância, nos indicasse inequivocamente o que é correto e o que não é. Por último, o trabalho do Prof. J. Ladd — e isso aumenta ainda mais a dificuldade — sustenta a tese segundo a qual não há uma ética especial da experimentação, de maneira que esta ética dispusesse de princípios éticos especiais diferentes daqueles que regem outras atividades humanas. Este ponto é da maior importância para a nossa apresentação e teremos ocasião de voltar a ele.

À *complicação* mencionada a respeito da noção de *experimentação humana* — impossibilidade de dispor de um conceito que cubra efetivamente toda sua variedade, entre outras dificuldades vistas acima — acrescenta-se uma importante margem de *confusão*. A *confusão* percorre vários níveis que convém pontualizar.

Antes de tudo, a confusão corrente entre os aspectos éticos e os aspectos legais da experimentação humana não-terapêutica.[13] Ordinariamente, as questões legais têm a ver com as leis, os regulamentos e as disposições ditadas sobre experimentação humana. Neste âmbito se desenvolvem as questões acerca dos estatutos dos instrumentos jurídicos que regulam a experimentação sobre seres humanos: quais são, o que regulam, como regulam, onde regulam, com quais conseqüências legais regulam e, finalmente, por que devem regular. A idéia é que o conjunto de disposições legais visa a evitar ou prevenir certos excessos e, em outro sentido, a promover certos procedimentos.

12. Seguimos neste tema o trabalho do Prof. J. LADD, "Ethical issues in human experimentation" on *medical ethics and medical education*, op. cit., pp. 26-38.

13. Entende-se: experimentação efetuada sobre seres humanos adultos competentes.

Os aspectos éticos da experimentação mencionada têm na realidade um órgão de consideração, que é, nos Estados Unidos, o IRB (*Institutional Review Board*) — sobre o qual se tomaram na prática e nos trabalhos teóricos diversas atitudes; em outros países com estruturas de composição diferentes, o dito órgão é o *Comitê de Revisão Ética* para os projetos de investigação científica na área biomédica. A idéia aqui é proteger o direito dos sujeitos da experimentação.

Um ponto concreto na *confusão* entre aspectos éticos e aspectos legais consiste na problemática noção de *consentimento informado*. A noção não é ética, mas legal. De fato, seus antecedentes históricos têm a ver com situações de abuso no âmbito de uma relação contratual e, então, a noção de consentimento informado se vincula imediatamente com a *relação risco-benefício*.

A prática do *consentimento informado* em termos legais apresentou dificuldades de todo tipo: descaso com que é considerada; caráter exclusivamente formal — *pro forma* — com o que às vezes se cumpre; dificuldades efetivamente reais para obter um consentimento informado a partir da índole ou situação dos sujeitos humanos da experimentação etc. É preciso advertir que em certos casos e sob circunstâncias especiais, o consentimento informado não constitui uma base sólida para a consideração ética de um projeto de experimentação humana.

Não se trata de afirmar com uma ingenuidade indesculpável, que no estado atual do desenvolvimento da investigação biomédica o requerimento legal do consentimento informado possa ser omitido ou desprezado; mais ainda, em muitos casos, este requerimento alcançará proteger adequadamente os direitos do sujeito da experimentação, e constituirá a *base jurídica* inapelável por ambas as partes (investigador — sujeito de experimentação) a fim de que uma delas, a que se submete consciente e livremente ao risco da experimentação, possa reclamar compensações legais por causa de eventuais danos sofridos como conseqüência da experimentação a que se prestasse. O que se quer mostrar é que o consentimento informado ainda não tem entidade ética, já que qualquer que seja o quadro e as conseqüências da proteção *legal* que promova, a *consideração ética* do médico que conduz a experimentação humana, assim como o ser humano que se constitui em sujeito da dita experimentação, parte de um suposto diferente, a saber: a relação ética que vincula aos seres humanos em geral.

Outra *confusão* habitual costuma juntar-se à que atravessa a noção de consentimento informado; trata-se de uma falsa alternativa que em matéria de experimentação humana propõem aqueles que se *negam a toda experimentação humana sob qualquer circunstância,* evocando o caráter *sagrado* do indivíduo e a conseqüente violação de sua natureza humana; e, por outra parte, aqueles outros que estão dispostos a aceitar e a *impulsionar toda investigação humana sob qualquer circunstância.* Expressa em sua forma mais simples e seguramente mais grosseira, a alternativa se resumiria em duas atitudes externas: *pró* ou *contra* a experimentação humana. A alternativa é rigorosamente falsa porque se propõe antitéticos e, portanto, necessariamente absolutos sem fundamentação alguma. Por uma parte, sustenta-se uma atitude *anticientífica* e contraria todo tipo de experimentação humana; por outra parte, declara-se a partir de uma atitude *cientificista* — expressa de maneiras muito diferentes — que a experimentação científica e, neste caso a experimentação humana, é a própria base do progresso científico, é invariável e inevitavelmente o *summum bonum* para a humanidade. Nenhuma das duas atitudes sustentadas, ainda que em suas apresentações mais finas, pense-se, por exemplo, no livro de J. Monod,[14] pode alcançar o nível de uma teoria que possa defender-se sensatamente. Mas há algo mais grave, sem dúvida, que estas dificuldades de caráter metodológico e epistemológico na posição dos que pretendem *abolir toda experimentação humana,* e aquela outra posição dos que pretendem que *a experimentação serve de maneira invariável ao progresso* da ciência e com o da humanidade toda e que, *no limite,* os eventuais sujeitos de experimentação humana estariam *obrigados* a prestar-se a ela, quaisquer que fossem os riscos eventuais a sofrer no presente ou no futuro mais ou menos imediato. De fato, ambas as posições omitem a relação ética que vincula profunda e indissoluvelmente aos homens entre si — a *todos* os homens: incluídos o médico que experimenta e os seres humanos que consentem em converter-se em sujeitos da experimentação; esta *relação ética* se apóia sobre uma categoria de análise ética que freqüentemente se despreza nas considerações habituais sobre este problema, a saber: a *compaixão.* Desde a época dos gregos veneráveis, que parecem haver sondado o essencial da experimentação do coração humano na filosofia e na arte da tragédia sobretudo; passando pelas profundas experiências humanas e religiosas do Antigo e do Novo Testamento; até as expressões mais

14. Cf. J. MONOD, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne,* Ed. Seuil, Paris, 1970. E sua concepção, ao mesmo tempo, exigente e ingênua da ética do conhecimento científico.

acabadas do drama moderno e contemporâneo, *a compaixão* constitui não só a dimensão prerrogativa na qual se desenvolve a esfera ética, mas que contra a pretensão de toda ética *formalista,* a compaixão articula o momento de maior altura ética a que o homem pode aspirar através de sua história. Entendendo por *compaixão* não um mero sentimento ou agitação de caráter psicológico, mas um profundo, objetivo e sempre transcendente movimento do espírito do homem que alcança ser *comovido* pela experiência de outro homem, de tal modo que esse homem descobre em sua própria individualidade um *pathos* comum, um modo preciso, concreto e, ao mesmo tempo, universal de ver-se afetado, comovido e ainda exaltado pelo outro homem, pelo *semelhante.*[15] Em suma: a compaixão como movimento da natureza humana não em termos meramente psicológicos, mas, antes de tudo, *ontológicos, ser* do homem que em seu *éthos* essencialmente *dia-lógico* orienta conaturalmente sua realidade humana ao *ato de serviço* aos demais, comovido pela realidade da dor e do sofrimento do *outro ser humano semelhante* a ele, na expectativa razoável de poder aliviá-los. Em conseqüência, sem referência à compaixão não se alcança o estatuto decisivo da relação ética que liga os seres humanos entre si e, sob certas condições, de disposição e situação, qualifica-os eticamente.

Outro nível de *confusão* freqüente tem a ver com a *forma* na qual se concebe a experimentação científica sobre seres humanos. Em um caso, há quem entende — a partir de uma posição *cientificista* extrema — que na experimentação se trata de *corroborar hipótese,* que traz consigo como resultado com êxito da experimentação o fato de conseguir falsificar hipóteses científicas. Além das considerações que possa merecer a epistemologia da falsificação das hipóteses que impulsionasse, em seu momento, Karl R. Popper, é manifesto que quando a experimentação se desenvolve sobre realidades extremamente valiosas, ou simplesmente insubstituíveis, a falsificação das hipóteses deixa de ser considerada um valor *per se,* epistemologicamente falando, para atender às conseqüências práticas da dita falsificação sobre materiais extremamente valiosos ou diretamente insubstituíveis. Em todos estes casos, a experimentação se

15. Há toda uma ideologia cuja fonte remota é o *estoicismo,* à qual se acrescentam as fontes mais próximas dos *utilitarismos* e *pragmatismos* mais recentes e diversos, que, através de uma literatura, mais ou menos difundida, tenta propor como modelo da condição humana em geral, e da do cientista e investigador em particular, a do *homem in-comovível (a-pathico),* em nossa terminologia incapaz da compaixão. Sem dúvida, Sto. Tomás pensava de maneira diferente, entendendo que o homem é *sujeito da compaixão por natureza* (*De ver.,* 26, 7 ad, 1).

deixa medir *pelo valor* do objeto da experimentação e em vista do dito *valor extremo* se formulam as hipóteses e procede-se ao esboço experimental. Quando se passa da experimentação sobre materiais valiosos em grau sumo ou insubstituíveis em grau absoluto, ao caso da experimentação sobre sujeitos humanos, é necessário multiplicar as precauções que concernem às expectativas de segurança na hipótese, o esboço experimental e todos e cada um dos procedimentos tecnológicos de manipulação; outra atitude não só seria francamente *antiética* por ser temerária, mas que, além disso, seria a-científica. Ainda quando a experimentação sobre seres humanos *não* seja *ela mesma* terapêutica, em definitivo e a longo prazo, talvez parcialmente, está ordenada em último termo a servir a fins terapêuticos, pelo menos na medida em que se espera razoavelmente se obter resultados benéficos para determinado tipo de paciente.

O *equívoco habitual* converte o desenvolvimento da ciência em geral e o da experimentação humana em *um valor per se*, entendendo que, em todo caso, a experimentação humana se justifica eticamente em função do aumento do *stock* de conhecimentos ao qual teria direito a ciência em geral e as ciências médicas em particular. Este erro não só dá lugar a sérias reservas de ordem metodológica e epistemológica, mas também perde de vista o caráter prático da experimentação humana dentro das ciências médicas e, desconectando a experimentação científica do *homem* a quem deve sempre servir, faz possível que possam conceber-se e operar-se todo tipo de aberrações e abusos contra a dignidade inalienável da pessoa.[16]

Perder de vista a realidade do sofrimento das pessoas afligidas por patologias ante as quais as ciências médicas são ainda — no estado atual de seus conhecimentos — impotentes, é perder a *intencionalidade ética* da hipótese, o esboço experimental e as manipulações tecnológicas que este possa chegar a exigir para seu adequado cumprimento e desenvolvimento.

Assim se explica como e por que os aspectos da confusão e a controvérsia se apresentaram ligados em nossa exposição.

Finalmente, a consideração e avaliação ética das ações na experimentação humana deve necessariamente ter em conta o modo *controlável*, segundo o qual a experimentação pretende servir imediata ou mediatamente ao alívio da dor de outros seres humanos diferente do sujeito da experimentação.

16. Cf. sobre este importante aspecto J. LADD, *Are Science and Ethics compatible?* in D. CALLAHAN & T. ENGELHARDT eds., *Science, Ethics and Medicine*, Hasting Institute of Society, Ethics and the Life Sciences, 1976.

Sob esta ótica, o esboço experimental concretiza a relação ética de solidariedade humana que liga ontologicamente os homens e serve de estrutura científico-tecnológica mediadora entre as expectativas razoáveis do experimentador, e o sujeito da experimentação e outros seres humanos que sofrem. Aqui se vê claramente a importância e o valor ético do *esboço experimental,* já que este dispositivo se converte em *meio ou obstáculo* para fazer possível a *relação de ajuda* de um ser humano e outros seres humanos a quem, sem dúvida, não conhecerá jamais, mas que, na medida em que o esboço experimental seja correto e tenha êxito razoável, não cessarão de beneficiar-se no caso concreto de seu sofrimento, a fim de alcançar a cura esperada ou, pelo menos, o alívio sempre desejado.

A idéia básica aqui é transparente: tanto o médico que efetua a experimentação humana quanto os sujeitos humanos da experimentação alcançam justificar sua ação eticamente, *se e somente se* esta ação e seus resultados, de uma maneira absolutamente honesta e sincera em cada um, se orientam de maneira direta ou indireta a aliviar o sofrimento por enfermidade, e se, dentro das expectativas razoáveis, é possível alcançar êxito a partir das hipóteses e o esboço experimental.

Finalmente — segundo o Prof. Ladd —, *três* seriam os fatores a levar-se em conta na consideração ética dos projetos de experimentação humana:

1. Quantidade e grau do risco que na experimentação assume o sujeito humano.
2. Adequação do projeto de experimentação e potencialidade para curar ou reduzir o sofrimento em futuros pacientes.
3. A relação ética entre o sujeito experimental e todos aqueles a quem eventualmente poderia beneficiar o resultado com êxito do experimento.[17]

A prudência indica que fora de contextos devidamente particularizados de experimentação humana, devidamente explorados em ordem aos fatores indicados acima e as relações éticas mostradas oportunamente, as afirmações gerais promovem inevitavelmente *controvérsia, confusão* e não conseguem esclarecer a *complicação* intrínseca dos problemas éticos da experimentação humana.

17. Cf. J. LADD, *Ethical issues in human experimentation,* op. cit., p. 37.

2. A DUPLA PERSPECTIVA DA EDUCAÇÃO MÉDICA E A EDUCAÇÃO HUMANÍSTICA

O interesse dos médicos sobre os problemas éticos fica refletido por algumas cifras citadas pelo Prof. Dr. Vilardell em seu trabalho e que correspondem a um acontecimento suficientemente importante em nível internacional: o VI Congresso Mundial de Gastroenterologia de 1978; no intervalo de tempo que oferecem os dez anos que se interpõem entre esse alto *forum* científico e a data em que este interesse tenha crescido e, o que é importante, tenha ido concretizando iniciativas que na ordem mais imediata e prática proponham soluções nos dois grandes ciclos da formação médica: o que abarca a primeira etapa acadêmica até alcançar o doutorado em Medicina, e o subseqüente, o da segunda etapa: a que corresponde ao processo de *educação contínua,* através de diversos programas de reciclagem. De fato, o ensino em nível de graduação e de pós-graduação destinado a estudar os problemas de ética médica é uma urgente necessidade que deve ser resolvida pronta e eficazmente. As cifras que permitem refletir são as seguintes: sobre três mil especialistas presentes no citado congresso, efetuou-se uma pesquisa destinada a saber quantos deles conheciam a Declaração de Helsinki e as emendas propostas em Tóquio em matéria de ética médica; também se perguntava, de modo complementar, se a instituição na qual trabalhava o especialista tinha um Comitê de revisão ética em funcionamento. Apesar da enorme e eficaz difusão e publicidade que teve a pesquisa no desenvolvimento do Congresso, somente responderam por escrito 147 médicos, a grande maioria dos quais declarava ignorar o conteúdo das emendas da reunião de Tóquio.

Paralelamente, sobre 257 trabalhos que informavam sobre resultados em tratamentos terapêuticos, só 25 estavam controlados, o que permite afirmar que só 5,1% dos trabalhos apresentados no Congresso satisfaziam este requerimento ético.[18]

Por outra parte, é preciso reconhecer que a situação precedente é, de alguma maneira, o resultado de um duplo movimento de fluxo e

18. Cf. Prof. Dr. F. VILARDELL, "Ethical issues in gastroenterology" in *Medical ethics and medical education,* XIVth CIOMS Round Table Conference, Genève, 1981, p. 69. O próprio autor ressalta que entre 12 Jornais de Gastroenterologia de diferentes países, só 3 incluem *ethical quidelines* nas instruções que especificam os autores responsáveis pelos trabalhos publicados. A cifra continua sendo ilustrativa na medida em que nesses textos se comunica à comunidade científica o resultado de novos tratamentos, técnicas ou experiências.

de refluxo na educação médica. Como se recorda, até 1960 foram abundantes as promessas; daquelas declarações antes de tudo programáticas, pouco é o que sobreviveu efetivamente no mundo. Entretanto, constituem exceção as diversas propostas de ensino da ética e valores humanos nas escolas ou faculdades de Medicina, tal como o informa em seu trabalho o Dr. Edmund D. Pellegrino, *A Concept of Proffesional Ethics in Medical Education*,[19] referido a escolas de Medicina nos Estados Unidos.

O Dr. Pellegrino sublinha que a atenção médica através de toda sua história até nossos dias foi uma ação que comporta *valores*. É manifesto, além disso, que a situação de desenvolvimento e de crise de nossa sociedade contemporânea faz com que esta ação médica tenha sido modificada pela índole das expectativas que alentam, respectivamente, médicos e pacientes.

Também é certo que a comunidade médica, em seu conjunto, cobrou consciência de um fato decisivo, a saber: a força e capacidade de transformação que possui a ação médica sobre a sociedade, em uma curva de efetivação que abarca simultaneamente indivíduos e instituições cada vez mais vastas e complexas.

Por seu lado, os pacientes compreendem, de uma maneira mais clara e dramática, que a enfermidade é um *assalto* à fatalidade de sua pessoa; além disso, os pacientes são cada dia mais sensíveis — graças à educação — a uma certa despersonalização que ameaça sempre a ação médica através dos diversos sistemas de saúde e da tecnização mais e mais difundida na prática médica.

Os médicos hoje se vêem confrontados com dilemas éticos que há alguns anos não só não existiam, mas também eram impensáveis, como conseqüência do desenvolvimento das ciências médicas em seu conjunto e do enorme impulso que recebeu a experimentação nas últimas décadas. A lista desses dilemas é suficientemente conhecida para insistir em seu detalhe, sobretudo quando se está convencido de que esta lista continua aberta e continuará assim sucessivamente.

Em todo caso, a experiência nos Estados Unidos indica que o ensino da ética e dos valores humanos àqueles estudantes de Medicina e médicos altamente especializados procede do impulso da *Society for Health and Human Values*, fundada em 1960, a qual, por sua vez, deu origem ao *Institute on Human Values in Medicine*,

19. Cf. *Medical ethics and medical education. XIVth CIOMS Round Table Conference*, Genève, 1981, pp. 172-179. Aproveitamos amplamente a informação desse artigo.

que começa a funcionar a partir de 1970. O Instituto cresceu eficazmente em uma tarefa que vincula aos responsáveis pela formação médica, os especialistas das ciências sociais mais diversas, filósofos e ainda teólogos, todos convergindo em programas de educação médica onde se discutem problemas de ética médica em cursos, conferências, seminários etc. O Instituto interessou a 350 Instituições de saúde nos Estados Unidos e por volta de 15.000 profissionais das ciências da Saúde.

Resumindo os programas em prática, deve-se dizer que o núcleo do currículo nas diversas escolas de Medicina é o ensino da ética, e, em alguns casos, da Bioética, freqüentemente se acrescenta ao ensino da filosofia e ainda a cursos de Humanidades: Literatura, História e Arte. De todos esses cursos, são mais facilmente aceitos os cursos de Literatura.

Há algo que vale a pena ressaltar com o Dr. Pellegrino: os estudos humanísticos na Escola de Medicina não podem substituir a formação prévia em Humanidades, que corresponde ao que, em nosso sistema atual de ensino aqui, chamamos ensino *secundário.* Ainda no melhor dos casos possíveis, as *Humanidades,* junto com o ensino da ética, têm limites precisos. Não poderão corrigir a partir de sua simples apresentação pedagógica transtornos profundos de personalidade ou de conduta em estudantes de medicina nem nos médicos que recebem estes cursos; nem sempre serão capazes de corrigir motivações não só impróprias de um estudante de medicina ou de um médico, mas diretamente *antiéticas;* não conseguirão seguramente que estudantes e médicos transformem profundamente seus hábitos mais acendrados pelo simples fato de *ouvir falar* sobre o homem e os valores; não conseguirão sequer eliminar a grosseria. Em resumo, o ensino da Ética e das Humanidades *não são uma panacéia;* são simplesmente os elementos ordenados a fazer — mediante a boa vontade de cada um — de um estudante de Medicina e de um médico altamente qualificado por sua especialidade, protagonistas conscientes e responsáveis de uma ação médica cada vez mais humana, quer dizer: cada vez mais aberta à totalidade do bem do homem, quer em estado de enfermidade, quer em estado de saúde.

O mencionado não cabe simplesmente na dose de bons desejos que podemos permitir-nos. A *urgência* de uma formação ética para estudantes e médicos surge do caráter mais imediato, paradoxal e dramático de nossa situação em termos de educação médica. Uma formulação adequada do que aqui queremos dizer se acha no Prof. Dr. A. S. Duncan, Professor de Educação Médica e Decano Executivo da Faculdade de Medicina da Universidade de Edimburgo,

que escreve: "Os currículos se carregam tanto com matérias científicas e técnicas que conduzem a dilemas éticos, que ficou um tempo muito pequeno para *pensar* nos dilemas éticos".[20]

O que aparece com suficiente claridade na afirmação do Prof. e Decano Duncan é algo que concerne diretamente à questão das Humanidades na sociedade atual. De fato, essa sociedade parece estar muito mais preocupada — através de seus homens — em aprender como *fazer* algo, que aprender a *ser* alguém.[21] Esta aliteração que no homem subordina o *ser* ao *fazer* tem lamentáveis conseqüências não só — infelizmente — na ordem dos princípios metafísicos da estrutura do homem atual, mas também, além disso, nas formas mais imediatas de sua práxis cotidiana e profissional. Tome-se como dado para a reflexão este fato: o curso mais popular na Universidade nos Estados Unidos é o de Contabilidade. Está absolutamente fora de questão negar aqui a necessidade e importância dos conhecimentos em Contabilidade; o que está verdadeiramente em questão para nós é o desinteresse crescente pelas Humanidades. Fora daqueles que têm obrigação profissional de conhecer o conteúdo de sua definição, a questão começa para muitos honestos profissionais médicos em que ignoram, exata e concretamente, *que são* as Humanidades, e qual é sua finalidade específica no conjunto das ciências que habitam hoje nossa cultura.

As Humanidades estão profundamente unidas à educação humanística; por sua parte a educação humanística é aquela educação que se caracteriza e define porque tenta *promover o homem no homem*. Aquela educação que tem seu eixo dinâmico na promoção e realização de uma *forma humana superior*.

Ora, como compreender o empenho de uma educação humanística, se até agora nunca — ou muito poucas vezes — nos temos perguntado por aquilo de que verdadeiramente necessitamos para considerarmos a nós mesmos e ser, frente aos demais, *efetivamente humanos*, mas além de um conjunto de necessidades e desejos básicos e comuns? Sabemos o que é exatamente aquilo sem o qual nossa existência não pode ser chamada humana, e o que esse requerimento essencial pressupõe e exige? Falamos da *liberdade*. Somos homens na medida em que somos verdadeiramente livres.

20. Cf. Prof. Dr. A. S. DUCAN, "Scientific and Technological Developpement" in *Biology and Medicine which may lead to the infringement of Human Rights* in *CIOMS 8th Round Table Conference, WHO*, 1974, p. 31. O sublinhado é nosso e aponta o desenvolvimento posterior em nosso trabalho.

21. Cf. P. Th. M. HESBURGH, *Aprender a hacer o a ser?* in Facetas I (1982) n. 53, pp. 315-334.

Ora, por cima das humilhações inferidas à liberdade em suas mais aberrantes manifestações humanas; muito além de uma antiga e uma moderna demagogia da liberdade, temos toda consciência de que toda liberdade profunda e criativa pressupõe o cultivo intenso de nossa inteligência no modo mais profundo e generoso de seu ser e fazer; recordamos sempre com a mesma nitidez e conseqüências práticas que nossa liberdade é o que é nossa responsabilidade e, sobretudo, somos capazes de compreender que só a verdade — não nossas mentiras mais ou menos úteis ou nossa inabarcável capacidade de autojustificação — nos fará aqui e agora verdadeiramente livres? Somos capazes de compreender que este direito humano da liberdade não no-lo outorgam, mas que o possuímos e o reconquistamos diariamente a partir de nossa natureza humana?

Claramente, a crise de nossa educação médica obedece a uma crise de nossa educação humanística. A uma incapacidade profunda e cotidiana de *ser e fazer humanamente*.

Qual é a raiz dessa crise para atacá-la imediatamente, como em seu lugar e momento acode o sangue à ferida? Responde-se: o imenso processo de *mediação in-definida* que estabelecem os mais diversos e complexos dispositivos pedagógicos ou didáticos. De fato, cada dia com uma força maior se insiste em chamar a atenção sobre o desenvolvimento dos *meios*, os *instrumentos*, os *recursos* que fazem ao processo da educação humana em todos os seus níveis e modalidades; cada dia mais, e de uma maneira mais trágica, se fazem menos visíveis os *verdadeiros fins* da educação, fins que não só subordinam o aparato íntegro dos meios, os instrumentos e os recursos, mas que, além disso, *decidem* acerca deles. O contrário é instalar em lugar da educação, que é um processo alta e especificamente finalizado, a *dialética de uma mediação sem término*, isto é: o desenvolvimento de uma sucessão e substituição de meios que devemos perguntar, honestamente, se *à margem de seus fins* continuam sendo meios ou se converteram em verdadeiros *obstáculos* para o homem e sua formação humana.

Está claro que a triste prudência poderá aconselhar sempre a partir do pressuposto que a fundamenta (em termos de meio e indivíduo) e que convirá chamar *mimetismo*; que sim, que está bem o das Humanidades e a educação humanística em seu objetivo de *fazer ser do homem*; mas, em todo caso, que se tratará de "sê-lo" o menos possível.

Por que isto é assim? Porque há uma estranha vergonha e ainda uma omissão entre os que estão obrigados a educar pelo mandato

de sua *profissão de vida,* no sentido de não dar testemunho dos grandes e altos valores que enobrecem a condição humana através de todos os tempos, tendo-se em conta todas as condições e os condicionamentos que constituem o tempo histórico do homem. Essa estranha vergonha entre os que temos a responsabilidade de educar cresce sem que seja submetida à precisa e rigorosa *questão,* a saber: é necessário — sim ou não — dar testemunho desses valores ainda quando pareça que a sociedade em uma maioria atendível os considera *desacreditados* ou diretamente *não-rentáveis*?

Se, como estamos de acordo, o proveito mais simples, mais profundo e mais puro de uma educação humanística é *aprender a pensar e a julgar,* cabe perguntar-se se à vista das múltiplas faces mais solidárias de nossa crise, podemos renunciar a essas duas tarefas: *pensar* e *julgar.*

Está claro, também, que uma educação profissional mais ou menos especializada acreditou que poderia prescindir destas questões: pensar e julgar, tão ocupada como estava e está em ensinar aos homens jovens a *fazer coisas.* Há fatos, entretanto, que deveriam fazer-nos pensar e julgar. Os jovens advogados — muitos deles brilhantes — que participaram do *affaire* Watergate nos Estados Unidos confessaram abertamente que nunca em sua formação universitária, em sua curta vida profissional, se haviam perguntado o que era o direito e o que era a justiça, porque — diziam — nunca haviam necessitado disso; levaram adiante sua ação jurídica guiados somente pelo interesse que se desprendia do lucro político e econômico de sua tarefa, nada mais.

Esta situação, entretanto, não é nova no Ocidente. Os que conhecem a lição dos gregos veneráveis sabem que Platão desentranhou a trágica situação daqueles que *sabiam fazer coisas; mas não sabiam que coisas eram as coisas que faziam.* Assim, por exemplo, um general que comandava tropas em operações não sabia o que era o valor (*Laques*); um sacerdote que oficiava diariamente no templo oferecendo sacrifícios não sabia o que era a piedade (*Eutifrón*); finalmente, um jovem que aparentemente tinha todas as condições para o exercício da vida política, incluída a ambição política, ignorava absolutamente o que era a justiça de duas maneiras graves: por uma parte, nunca havia tido mestre de justiça — ainda que aspirasse a conduzir a existência política de seus concidadãos; por outra parte, coisa mais greve, não havia buscado conhecer e descobrir a justiça por si mesmo (*Alcebíades*).

Nossa educação humanística fracassa, não tanto no âmbito dos meios tecnológicos que hoje se põem em jogo mas, antes, no âmbito de uma experiência imediata e suscitante do humano, que *faça brotar no homem o assombro pelo homem*, a partir da consideração vivente de seus ideais. Há uma só maneira de vencer na educação esta tendência à mediocridade, ao cálculo, ao empirismo mais rasteiro, e, finalmente, à rotina: mostrar a grandeza sempre ameaçada do humano no humano. Mas como propor esta experiência do homem, se começamos por aceitar o desprezo corrente pela História e a palavra, isto é: os modos concretos e viventes nos quais o homem individual alcança adquirir sua medida, ganhar proporção diante do seu modelo, do que na ordem da condição humana alcançou o estatuto de paradigma.

As Humanidades, todas, devem redescobrir *a experiência da experiência.* Mas como falar da experiência, se ainda ignoramos qual é a experiência da luz das coisas em Van Gogh; ou se, por outro lado, ainda não descobrimos a densa penumbra do coração humano em uma só frase de Macbeth de Shakespeare. Como falar de experiência se os que temos a responsabilidade de ensinar Humanidades ou Ciências perdemos de vista que as Humanidades e as Ciências convergem ao homem, ao que têm por fim enobrecer e, conseqüentemente, humanistas e cientistas somos incapazes de experimentar o bem no bem.

A crise de nossa educação médica é a crise de nossas Humanidades que se manifestaram ainda ineficazes para penetrar as diversas ciências — incluídas as ciências médicas — não para subverter ou alterar seu saber específico através de alguma forma espúria do romantismo ou a confusão verbal, mas, muito mais humildemente, para sublinhar, a partir de seu testemunho completo, os *fins* e os *valores*, de um saber que, nas ciências, cresce geometricamente, enquanto na mesma proporção geométrica se desfaz ou debilita *a idéia do homem.*

É precisamente esta ausência da idéia do homem, a que promove esta anemia na eticidade das ciências e o fato quase escandaloso de que as ciências descubram sua eticidade com tal retardamento histórico; e o que é tão grave: que nas ciências ou no mundo humano sobre o que elas se constroem seja possível reler com sentido os versos de John Donne em *Anatomia do Mundo*: "It's all in pieces, all coherence gone".[22]

22. Citado pelo Prof. Dr. José A. MAINETTI in *Medicina antropocêntrica* in Quirón (1978) vol. 9, Editorial. O próprio autor cita HENSEL: "O desejo

A educação humanística, base indesculpável da educação ética na Medicina, pode e deve ensinar aquela verdade que desde Platão a constitui: *pensar é um éthos*, que quer dizer, em nosso caso, que o ato de pensar cientificamente e de prolongar este mesmo ato em todos os desenvolvimentos tecnológicos possíveis não pode separar-se absolutamente da *rica tradição de humanidade no homem*; desse enorme capital de beleza, de bem e de honra se, de verdade, queremos *ser e fazer e um modo mais entranhavelmente humano.*

de objetividade se faz objetivismo; o esforço por clarificar inter-relações ideais conclui no jornalismo; a atividade apreensiva se converte em operacionalismo, a busca da unidade na diversidade se torna reducionismo, e o requisito da experiência se precipita no positivismo".

A BIOÉTICA: HISTÓRIA, HORIZONTES E FUNDAMENTOS DE UMA NOVA DISCIPLINA

PROF. MONS. ELIO SGRECCIA

Diretor do Centro de Bioética da Faculdade de Medicina e Cirurgia "A. Gemelli", da Universidade Católica do Sagrado Coração, Roma

1. INTRODUÇÃO: O HOMEM POSSÍVEL

"O biólogo, o médico tornam-se moralistas no momento em que conhecer equivale a escolher." Estas palavras colocadas pelo filósofo M. Serrer na apresentação do já famoso livro de J. Testard, *L'oeuf transparent*, indicam de maneira concisa o advento inevitável de uma reflexão ética em campo biomédico, a necessidade da bioética.

O conhecimento experimental atenuou as distâncias entre o real e o possível, entre a descrição e a construção, projetando a ciência na direção da "demiurgia", o saber na direção do domínio.

Sabe-se que esse caminho começou com Descartes, com a fórmula "conhecer para dominar", mas hoje esta perspectiva tornou-se realizável em campos então impensáveis.

A possibilidade do conhecimento do código genético dos viventes abre, já por si mesma, um cosmo de realidades projetadas, estas também, na direção do "potencial": o código genético já é programa, já é futuro; dominar os gens e os cromossomos significa dominar o futuro dos viventes: a genética é o código do virtual. Afirma ainda

o mesmo autor: "Nous avons pouvoir sur le pouvoir, et puissance sur la puissance".

Com os processos da procriação responsável, dá-se um passo adiante: o possível pode tornar-se real. A escolha fica entre o ser e o não ser e a escolha está nas mãos do homem.

Enfim, a possibilidade de intervir: nos gens, nos embriões, no cérebro humano, no transplante de órgãos, no prolongar ou abreviar a vida; o conjunto faz passar pelas mãos do homem uma potência que no passado se reservava somente a Deus.

O homem passou, portanto, do indicativo ao condicional. Não se diz mais: foi concebido, nasceu, é homem, é mulher, morreu, mas ora tende-se a exprimi-lo no condicional: poderia ser concebido, poderia nascer, ser homem ou mulher, morrer antes ou depois.

A "arte do possível" não é mais somente a política, mas também a Biologia e a Medicina.

Quando examinava os volumes editados pela "President's Commission" nos Estados Unidos, a propósito da engenharia genética, e lia que a Comissão se pronunciava contra a engenharia genética "alterativa", porque dá ao homem os poderes que são de Deus, fui tocado por esta declaração que me parecia pouco científica e até fideísta; na realidade, pensando bem, deve-se avaliar seriamente que entre o "homem no indicativo" e o "homem no condicional" existe a maior concentração de poder jamais imaginada.

É por isso que João Paulo II, falando aos participantes de um congresso de teologia moral em 1986, afirmava: "O estudioso de ética tem uma grave responsabilidade hoje, seja na Igreja, seja na sociedade civil. Os problemas que ele enfrenta são os mais sérios para o homem: aqueles de cuja solução depende não somente a salvação eterna, mas freqüentemente também o seu futuro sobre a terra".

Devemos acrescentar que a proteção do possível, a escolha do real, a intervenção no futuro — antes considerava-se que o futuro estava nas mãos de Deus! — não é somente percepção cheia de ebriedade e de terror, que altera os cientistas ou torna-os trepidantes ou "em moratória", mas inadvertidamente e por isso perigosamente, é a mentalidade que penetra em amplos estratos da população: o nascimento de uma criança já não é mais um "dom", mas um programa em relação aos tempos e paulatinamente também em relação aos modos.

A tecnologia em campo biomédico, carregada de tantas possibilidades terapêuticas, nascida para potenciar o corpo humano nas suas

capacidades operativas e também mentais, com o poder cibernético e informático, corre o risco de reduzir a "espessura" do homem e de torná-lo objeto.

O século que nos precedeu se esforçou por apagar a majestade do espírito no homem, o nosso século corre o risco de "fazer perder o corpo": o corpo é traduzido em imagens, em pontos claros ou escuros de respostas radioativas, é concebível por pedaços de recâmbio, *l'homme machine* ou *l'homme neuronal, l'homme objet*: a mão do médico se acerca sempre menos para "palpar" e "sentir' o doente, como a mão do camponês está sempre menos em contato com a terra, com a ferramenta ou com o córtex da árvore; o corpo também foi excluído, se se quer, do gesto procriativo e da definição de morte.

Em breve, as novas descobertas científicas impõem estabelecer um estatuto do homem, sobretudo um estatuto da corporeidade humana, não somente para a fase embrional, mas para todo o arco e a amplitude da vida pessoal: o homem deve reencontrar o acordo consigo mesmo, para poder dar orientação, sentido e limite às suas escolhas.

Esta encruzilhada da história da ciência é o incentivo próximo, pungente e urgente para a reflexão bioética. E não pode tratar-se, como bem se compreende, de uma troca de pareceres entre medicina e ciências humanas, onde nos limitemos a informar e confrontar, mas trata-se de despertar a razão e a sabedoria para reencontrar a lucidez do verdadeiro e a estabilidade da norma.

O futuro há de ser definido sob o seu conjunto final: que se quer fazer do "vivente"-homem? Entre o homem histórico do passado e o homem projeto, deve-se definir o homem e estabelecer aquilo que é intangível em cada um e, se quisermos ser mais religiosos, que tem de sacro.

2. O NASCIMENTO DE UMA DISCIPLINA

Com o livro *"Bioetica: un ponte verso il futuro"*, escrito pelo cancerólogo Van Renssellaer Potter em 1971, aparecia, numa das primeiras vezes na literatura, o termo bioética.

Potter tinha relevado no primeiro capítulo do seu livro que no passado a ética, como reflexão sobre os valores humanos e sobre as características ideais da ação do homem, fora considerada um setor dos estudos humanísticos com o qual se provavam os

estudantes nos *colleges*, e normalmente destinada a ser relegada no âmbito das disquisições filosóficas junto à estética e à metafísica. O desenvolvimento alcançado pela biotecnologia agora obrigava a fazer sair a ética dos *colleges* e a expô-la ao ecossistema. Potter tinha observado como os *valores éticos* não podiam mais ser separados dos *fatos biológicos*, e por isso se fazia necessária uma ética da natureza, uma ética das populações, uma ética da vida urbana, uma ética dos anciãos e assim por diante. Em todos estes campos se era chamado a agir levando em conta valores e fatos biológicos. Considerando que o progresso biotecnológico corria o risco de ser concentrado nas mãos de poucos — com todo o perigo que isto comporta para o gênero humano —, a bioética vinha a assumir, portanto, a tarefa de tornar possível a sobrevivência de todo o ecossistema ou, antes, a *ciência* mesma *da sobrevivência*, não podendo mais conformar-se com o conceito de seleção natural do mais forte, mas devendo avaliar como o homem utiliza o seu poder cognoscitivo para garantir a própria sobrevivência e melhorar a própria qualidade de vida. Em poucas palavras, à bioética era dada a possibilidade de apresentar um porvir "vivido" para o homem, traçando justamente "uma ponte para o futuro".

Potter, porém, mesmo expondo a urgência de uma nova ciência com as finalidades indicadas, não tinha definido os problemas éticos específicos e o termo deixava aberto um significado muito amplo com conteúdos maldefinidos. É nas reflexões contemporâneas e no debate imediatamente sucessivo que o vocábulo se enriquece de significados e de conteúdos.

Da ética médica à bioética

No campo específico da medicina, o termo bioética poderia parecer supérfluo considerando que a ética médica já se ocupava de uma reflexão sobre problemas morais evidenciáveis na profissão. A ética médica nascera com a própria ciência médica: Hipócrates e a sua escola não se limitaram a dar à medicina o estatuto teorético de ciência, mas chegaram a determinar com uma lucidez verdadeiramente impressionante a estatura ética do médico também. Da tradição nos chegou, por exemplo, o "Juramento de Hipócrates" (século V a.C.), que ainda hoje é pronunciado em algumas universidades na concessão da Láurea em Medicina e Cirurgia ou no momento da inscrição no Álbum Profissional. Os próprios ensinamentos da Igreja Católica receberam inicialmente os fundamentos éticos da tradição greco-helenística, desenvolvendo sucessivamente

toda uma doutrina moral que pouco a pouco foi se especificando e se configurando como "moral médica".

Dever-se-ia então concluir que a tradicional reflexão da ética médica não seja mais válida? Certamente não! A bioética quis expressar desde o seu surgimento a exigência de uma reflexão mais ampla sobre os progressos da ciência, que compreendesse a ética médica, mas fosse além, seja do ponto de vista teorético, seja do ponto de vista dos conteúdos. E, nesse sentido, o seu nascimento deve colocar-se muito antes de que fosse introduzido o termo.

Alguns colocam o nascimento da bioética, mesmo não tendo ainda tal denominação, nos dias seguintes ao processo de Nuremberg em 1946. Depois de tal processo, do qual apareceram os numerosos crimes cumpridos pelos médicos nazistas sobre prisioneiros, utilizados como cobaias humanas em terrificantes experimentações, surgiram duas linhas de reflexão: uma de natureza jurídica em campo internacional, que tinha como escopo a formulação dos "direitos do homem" (e sobretudo aqueles com tema de defesa da vida física, pois os piores crimes foram cometidos contra a vida física dos prisioneiros e da população geral); a outra de natureza filosófica, que se delineava sempre mais na fundamentação ética e racional de tais direitos. Na primeira linha em particular se desenvolveu toda uma codificação, a começar pela "Declaração Universal dos Direitos do Homem" até a todas outras Cartas, Declarações, Convenções, Recomendações, elaboradas pelos organismos internacionais. Paralelamente, as associações profissionais nacionais e internacionais retomaram em códigos deontológicos os direitos do homem, referindo-os à situação da ciência biomédica. Lembramos o Código de Helsinque, aprovado em 1964 pela Associação Médica Mundial, que contém uma verdadeira e própria regulamentação da experimentação no homem; com sucessivas atualizações, constitui ainda hoje um importante ponto de referência.

E é ainda a experimentação sobre o homem que, sobretudo nos Estados Unidos, continua a dar o que falar com alguns "escândalos" e reacende o debate ético. Em 1963, por exemplo, no *Jewish Chronic Disease Hospital* do Brooklyn foram injetadas, no decorrer de uma experimentação, células tumorais vivas em pacientes anciãos, sem o seu consenso, enquanto no período entre 1965 e 1971 no *Willowbrook State Hospital* de Nova Iorque foi realizada uma série de estudos sobre a hepatite viral, inoculando experimentalmente o vírus em algumas crianças internadas e com algum *handicap* psíquico. Outros experimentos assombrosos vieram à luz no decorrer de numerosos processos junto aos Tribunais Federais e a opinião pública se deu conta de como não existia diferença entre os experimentos realizados

nos campos nazistas e aqueles dos hospitais e universidades americanas. Começou-se, portanto, a ser mais crítico não somente em relação à experimentação, mas também em relação a todo progresso técnico-científico.

O que fez explodir, porém, a exigência de um aprofundamento ético e de uma conseqüente normativa foram sobretudo as experiências e as conquistas no campo da genética. A possibilidade de manipular o patrimônio genético dos seres vivos, aí compreendido o homem, as experiências de fecundação humana *in vitro*, aceleraram enormemente o "poder" da ciência e da tecnologia sobre a vida humana e colocaram o problema filosófico de fundo: até que ponto o homem pode impulsionar o seu domínio sobre a vida dos seres vivos e sobre a própria vida? Em poucas palavras, a ciência experimental tem uma autonomia ilimitada ou, para a preservação da vida e da espécie humana, a ciência e a tecnologia devem dar-se um estatuto ético?

O que obrigava ainda a alargar a reflexão da ética médica tradicional estava representado pelo fato de que a medicina começava a dar grande importância à sua fundamentação biológica pretendendo ser antes de tudo ciência biomédica: a razão desta mudança de direção da medicina era e é devida ao desejo de superar a separação entre a medicina como ciência e pesquisa por uma parte, e a assistência médica e a terapia por outra. Seria de fato inútil curar uma síndrome da qual não se conhecesse a etiologia, e para conhecer as causas é necessário indagar sobre os mecanismos profundos da genética, da biologia e da química biológica, mesmo que isso pudesse conduzir inadvertidamente ao risco de uma redução do humano ao biológico.

Por todos os motivos indicados acima consideramos que a bioética não possa ser colocada, como fazem alguns, dentro da ética médica tradicional, mas é esta que de fato está contida naquela e por aquela é completada e enriquecida de novas perspectivas e de uma nova *metodologia* interdisciplinar onde ciências, filosofia, direito, sociologia, política, constituem dimensões imprescindíveis.

3. OS CENTROS DE BIOÉTICA NO MUNDO

Não obstante o aparecimento do termo somente em 1971, uma reflexão orgânica sobre a bioética, de fato tinha iniciado nos Estados Unidos já em 1968 por parte do filósofo Daniel Callahan e do

psiquiatra Willard Gayling. Eles tinham tomado a iniciativa de reunir cientistas, pesquisadores, filósofos, para discutir sobre estes problemas. Tais discussões levaram no ano seguinte à criação de uma instituição dedicada sistematicamente ao estudo da bioética, o *Institute of Society, Ethics and Life Sciences*, com a sede em Hasting on Hudson (NY), logo conhecido como *Hastings Center*, com o objetivo específico de considerar os aspectos éticos, sociais e legais das ciências médico-sanitárias. O interesse nesses estudos foi tal que no início não foram considerados os problemas logísticos e econômicos, tanto que no seu começo o centro estava constituído de um quarto disponível na casa dos Callahan, e em parte com o dinheiro recebido da mãe. Atualmente o centro apresenta um orçamento anual de 1,6 milhões de dólares (provenientes em parte dos fundos governamentais e em parte de fundos privados) e conta com 24 membros do Comitê Diretivo, 30 membros do *staff* e cerca de 130 bolsistas. O diretor é o co-fundador D. Callahan. Desde 1987 o Hastings Center se deslocou para Briarcliff Manor (NY), a aproximadamente 50 quilômetros de Nova Iorque.

O Centro se propõe a ser um instituto de pesquisa independente, sem fins lucrativos, com uma preeminente atividade educativa em relação ao público em geral, quase uma missão social. Estes os escopos específicos como resulta do opúsculo informativo:

1) Enfrentar e tentar resolver os problemas éticos levantados pelos progressos das ciências biomédicas e pela própria profissão.

2) Educar o público em geral sobre a importância ética de muitas inovações científicas e profissionais.

3) Encontrar uma solução ou dar algumas diretivas a muitos difíceis dilemas morais da nossa sociedade contemporânea: a AIDS, a suspensão das terapias de sustentação vital, a reprodução artificial, o diagnóstico pré-natal, a distribuição dos fundos e assim por diante.

Característica distintiva deste Centro é, portanto, aquela de querer desembocar a atividade de pesquisa e educativa no orientar a política sanitária: o *staff* do Hastings Center está orgulhoso, por exemplo, com o fato de que muitos Estados da Confederação tenham adotado os critérios de definição da morte propostos por eles; de ter ajudado diversas universidades e escolas profissionais a programarem cursos de ética médica e profissional; de ter esboçado algumas linhas-mestras sobre o segredo profissional e sobre o uso do *screening* de anticorpo no caso da AIDS e assim por diante. Os resultados destes estudos estão publicados na revista *Hastings Center Report*, órgão oficial do Centro e em numerosíssimas outras monografias.

Nos mesmos anos em que nascia o Hastings Center, na Georgetown University de Washington D.C., chegava o Dr. Andre E. Hellegers, um ginecólogo-obstetra holandês que se interessava por fisiologia fetal. Ele tinha se transferido para esta universidade com a precisa intenção de inaugurar um programa de pesquisa interdisciplinar de bioética. A este propósito Hellegers convidou em 1968 e em 1969 o teólogo moralista protestante Paul Ramsey para dar alguns cursos residenciais na Faculdade de Medicina da Georgetown University. Destes cursos de moral saíram dois volumes: *The patient as person* e *Fabricated man*, ambos de 1970, que bem poderiam ser considerados as primeiras publicações que lançaram a bioética na América.

Exatamente naquele período, a família Kennedy tinha intenção de financiar algumas pesquisas sobre prevenção dos *handicaps* mentais congênitos mediante estudos de fisiologia fetal, que permitissem conhecer melhor o instaurar-se da enfermidade.

As implicações também éticas desta pesquisa estimularam Hellegers, que encontrava, assim, reunidos os seus dois interesses, que apresentou, pois, a petição para poder fundar um instituto que se ocupasse do estudo da fisiologia da reprodução e de bioética. Nasceu deste modo, em 1971, o *The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics*, isto é, o primeiro centro que levava formalmente o nome de instituto de bioética. Depois da morte de Hellegers, em 1979, a instituição tomou o nome, que ficou, de *Kennedy Institute of Ethics* e foi oficialmente anexado à Georgetown University. Atualmente o diretor é E. D. Pellegrino.

Dentro do Kennedy Institute tem sede o *Center for Bioethics* com um diretor próprio, que ora é Leroy Walters.

Atividades em comum são, pois, desenvolvidas com outros centros da Georgetown University: a *Division of Health and Humanities*, dirigida por Warren T. Reich, dentro do *Department of Community and Family Medicine*; o *Center for Population Research*, já presente na Universidade desde 1964, atualmente dirigido por Beth J. Soldo; o *The Asian Bioethics Program*, dirigido por Rihito Kimura, que se propõe a avaliar as implicações éticas causadas pelo impacto com o desenvolvimento científico-tecnológico em campo biomédico nos países da Ásia; o *The European Program in Professional Ethics*, dirigido por Hans-Martin Sass, que tinha desenvolvido programas educativos primeiro na Alemanha e sucessivamente nos outros países europeus.

As características peculiares do Center for Bioethics, assim como aquelas do Kennedy Institute são:

— tem sede em uma Universidade, a Georgetown (fundada pelos jesuítas em 1789), que por constituição está aberta a estudantes e pesquisadores de toda confissão religiosa;
— o seu escopo principal é a pesquisa;
— tem um caráter decididamente interdisciplinar, provindo os seus membros das ciências humanas, sociais e as da natureza;
— os campos principais da pesquisa são representados por aqueles que se dedicam à filosofia e à teologia moral;
— desde o início foi caracterizado pela vontade de ecumenismo, fundando-se numa visão ética e numa sabedoria que marca boa parte das tradições religiosas e laicas.

Notáveis são as publicações preparadas pelo Centro e uma em particular merece ser lembrada, a *Encyclopedia of Bioethics*, realizada em 1978 sob os cuidados de W. T. Reich, única no seu gênero. Em 4 volumes, num total de 1.800 páginas em coluna dupla, contém 315 artigos originais, apresentados em ordem alfabética, redigidos por 285 colaboradores de 15 nacionalidades diferentes.

Uma outra importante atividade do Centro foi a ativação de um serviço de informação bibliográfica *on-line*, *Bioethicsline*, apoiado na National Library of Medicine de Bethesda e distribuído mediante o sistema *MEDLARS* a cerca de 2.000 centros nos EUA e a dezenas de outros centros no mundo. Com este *data-base* está coligado mediante *personal computer* e *modem* o nosso Centro de Bioética da Universidade Católica de Roma.

Depois destes primeiros dois Centros de estudo, difundiram-se em toda a América muitos outros coligados geralmente a universidades ou a hospitais. Uma lista parcial compilada em junho de 1986 enumera mais de cinqüenta.

Da América o interesse atingiu a Europa, não obstante terem-se desenvolvido no Velho Continente os mais significativos sistemas filosóficos-morais, que inspiraram por séculos a vida social: o atraso talvez possa ser atribuído à diversa estruturação do sistema sanitário e universitário com relação aos EUA ou às dificuldades de organizar um trabalho interdisciplinar, dada a excessiva especialização acadêmica.

No ano acadêmico de 1975-1976 foram instituídos na Espanha, junto à Faculdade de Teologia, em Sant Cugat del Vallès (Barcelona), alguns seminários de pesquisa em vários campos da bioética; destes

seminários nasceu o *Instituto Borja de Bioetica*, dirigido por um discípulo e colaborador de A. Hellegers, Francisco Abel, tomando o estatuto de uma fundação privada em 1980.

Em 1983, foi criado em Bruxelas, por iniciativa de alguns professores da Universidade Católica de Lovaina, o *Centro d'Études Bioéthiques*: trata-se de uma associação sem fins lucrativos afiliada à Universidade, dirigida por J. F. Malherbe, professor de filosofia e de ética médica.

Muitos outros centros de estudos e de reflexão, intitulados, indiferentemente, de bioética ou de ética biomédica, foram surgindo em várias nações: Austrália, Bulgária, Grã-Bretanha, França, Alemanha, Grécia, Índia, Indonésia, Japão, Holanda, Noruega, Suíça.

Algumas palavras ainda para o primeiro Centro de Bioética surgido na Itália, em 1985 — o nosso Centro. Este tem sede na Faculdade de Medicina e Cirurgia "A. Gemelli" da Universidade Católica del S. Cuore, em Roma. O órgão diretivo é constituído por um comitê composto pelo Reitor, pelo Diretor da Faculdade de Medicina (membros de direito) e por 18 membros designados pelo Reitor entre expertos médicos, biólogos, filósofos, juristas, moralistas, teólogos.

4. QUE BIOÉTICA?

Não é difícil constatar, do ponto de vista descritivo e histórico, que hoje existem, sobre os problemas da bioética, pelo menos quatro modelos de referência, segundo os quais se elabora o juízo e que estão em confronto entre si desde o princípio.

a) Modelo liberal-radical

Toma-se como ponto de referência supremo e último a liberdade: é lícito aquilo que é livremente querido, livremente aceito e que não lesa a liberdade de outrem. É a mensagem que brotou com força inovadora na Revolução Francesa. Certamente nesta visão há uma parte de verdade, mas não toda a verdade do homem e nem mesmo toda a verdade da liberdade. Advertimos todas as instâncias desta proposta: liberalização do aborto; escolha livre do sexo do nascituro — e também para o adulto que desejasse incoercivelmente a "mudança de sexo"; liberdade para petição de fecundação "extracorpórea" também para a mulher sozinha, solteira ou viúva que seja; liberdade

da experimentação e da pesquisa; liberdade de decidir sobre o momento da morte (*living will*); o suicídio como sinal e ênfase de liberdade etc.

Trata-se na realidade de uma liberdade dimidiada: é liberdade para alguns, freqüentemente para quem pode fazê-la valer e exprimi-la (quem defende a liberdade do nascituro?), trata-se de "liberdade de" vínculos e constrições, e não de "liberdade para" um projeto de vida e de sociedade que seja justificado em sentido finalístico. Trata-se, em outras palavras, de liberdade sem responsabilidade.

Marcuse tinha pedido nos anos 60 três liberdades novas para levar a termo os projetos próprios da Revolução Francesa e da Revolução Russa que, a seu parecer, tinham olhado somente, uma, a liberdade civil e a outra, a liberdade do necessário; as novas fronteiras da liberdade seriam, segundo Marcuse: a liberdade do trabalho, porque o trabalho tornaria escrava a atividade humana; a liberdade da família, porque a família tornaria escrava a afetividade do homem; e a liberdade da ética, porque esta assinaria à mente do homem fins e os fins constringiriam a própria liberdade de escolha. Ele falou de amor livre e polimorfo na sua obra *Eros e Civilização*.

Mas não se necessita esforço para se compreender que esta liberdade é jogo trágico, mesmo que ele a chame de "festa"; é "niilismo", porque nada supõe antes da liberdade e dentro da liberdade.

Todo ato livre supõe em realidade a vida — existente — do homem que o realiza; a vida vem antes da liberdade, porque quem não é vivo não pode ser livre; a liberdade tem um conteúdo, é sempre um ato que aspira a alguma coisa ou que toca alguém; deste conteúdo a liberdade leva à responsabilidade.

Em conclusão, a liberdade supõe o ser e o existir para um projeto de vida.

Quando, pois, a liberdade se volta contra a vida, se destrói a si mesma e seca a sua raiz; quando nega a responsabilidade da escolha, se reduz à força cega e tenta o jogo consigo mesma e o suicídio.

Quando falamos de responsabilidade, certamente falamos da responsabilidade que nasce da liberdade e que é sustentada pela razão, que avalia os meios e os fins para um projeto livremente perseguido; não queremos entender, ao menos nesta sede, a responsabilidade diante da lei civil e da autoridade externa, que pode ter razão de ser invocada por certos valores de bem comum, mas que não é a primeira e nem a maior expressão da responsabilidade.

Esta é sobretudo interior, diante da razão e do seu reflexo sobre a consciência, sobre a avaliação ética dos valores em jogo; esta responsabilidade permanece mesmo quando a lei civil silencia e o magistrado não sabe e não indaga; mas, às vezes, esta responsabilidade interior pode se encontrar em contraste com a lei civil, quando esta vem lesar os valores fundamentais e irrenunciáveis da pessoa humana.

Não é este o lugar para desenvolver todo o discurso teorético e histórico-filosófico sobre estes temas, que estão entre os mais majestosos e dramáticos da vida humana, mas é necessário tomar consciência desse "modelo" ético, influente na mentalidade do nosso tempo, modelo que influencia a cultura, a literatura, a imprensa e, sobretudo, os costumes.

b) **O modelo pragmático**

É este um modelo que nasce de uma longa tradição filosófica, a empirista, de marca anglo-saxônica, que se reforçou com a ética socialista, baseada na filosofia da práxis e na justificação do utilitarismo social.

Nessa última ótica, o *utilitarismo* da ciência, em vista do seu próprio progresso, vem ocupar, mais ou menos manifestamente, uma preeminência sobre o aspecto da proteção do bem individual da pessoa.

O princípio básico que vem regular a avaliação em campo biomédico está fundado no princípio custos-benefícios, no pressuposto freqüente de que não se pode tomar um critério superior e "metafísico" como verdade e norma universal.

Se analisarmos alguns pontos significativos sustentados dentro do *Warnock Committee* para endossar a experimentação em embriões precoces, e em geral para justificar os procedimentos de FIVET (onde para obter um sucesso se colocam os pressupostos para a perda de outros embriões e para a criação do *surplus*), encontraremos claramente a presença de um princípio justificativo de tipo utilitarista. Ao mesmo resultado se chega quando examinamos as variadas posições em tema de diagnóstico pré-natal em conexão com o aborto seletivo, concebido por alguns como a única prevenção para as enfermidades hereditárias: também neste setor se retém que, para obter-se uma vantagem certa e importante, se deva passar por cima dos danos à pessoa do nascituro. Os exemplos poderiam se multiplicar, mas esse tipo de ética está presente sobretudo como mentalidade, que mira o sucesso científico, a consistência dos resultados em campo

social e em campo experimental, sem proteções suficientes para os sujeitos.

Dizemos imediatamente, para dissipar toda dúvida, que o princípio baseado na avaliação "custos-benefícios" é válido e obrigatório, contanto que seja aplicado a um valor idêntico. O cirurgião faz bem em avaliar riscos e benefícios, quando se trata da saúde ou da vida do mesmo enfermo sobre o qual se ponha o problema da oportunidade de uma intervenção; do mesmo modo um empresário, quando investe capitais, deve fazer as contas dos riscos que defrontará e dos benefícios que espera em consideração do próprio valor econômico; mas quando se coloca no prato da balança dos riscos a vida humana do indivíduo e no prato da balança dos benefícios um valor econômico, ou social, ou puramente científico, o princípio não é mais eticamente aplicado e resvala num utilitarismo ético de marca pragmática. Destas insinuações, temos muitas no campo da proteção dos riscos da radiação, no campo da higiene industrial, no setor do emprego de substâncias químicas nocivas em agricultura e assim por diante. Pode-se chegar inclusive a "monetizar" a vida humana do indivíduo — de acordo com a idade, a profissão — para calcular o risco/benefício derivante da eventual perda da vida ou dano à saúde.

Esta temática leva finalmente sempre mais à evidência da relação que há entre as curas médicas e a economia de cada Estado em particular: constata-se que a medicina custa sempre mais, prolonga sempre mais a duração das enfermidades, mesmo daquelas incuráveis, enquanto cresce a demanda de saúde entendida como "bem-estar" global e não somente como terapia, em força do "direito à tutela da saúde"; tudo isso comportaria a necessidade para os Estados de pôr o problema das escolhas em campo sanitário: quais enfermidades deverão ser curadas a expensas do Estado e quais, ao invés, deverão simplesmente ser postas no ônus do indivíduo e do privado. O risco é que a escolha seja feita à base de critérios utilitarísticos e pragmáticos nos países onde a assistência médica está ao encargo do Estado. Isso pode levar ao abandono dos enfermos irrecuperáveis e improdutivos para a sociedade, com evidente discriminação em base à utilidade econômica dos investimentos.

Lá, como na Itália, onde o governo da despesa pública está confiado não a médicos, e, como quer que seja, a "managers" que, no melhor dos casos, estão empenhados no respeito dos limites de despesa, o perigo que a socialização guiada por um pensamento pragmático induza a uma ética puramente econômica, de natureza socialista, não é de todo impensável.

c) **O modelo sociobiológico ou naturalístico**

Esta é uma ótica que se inspira simultaneamente em vários influxos culturais: a evolução que se remonta a Darwin e aos neo-evolucionistas, o sociologismo que tem como cabeça da escola M. Weber, o sociobiologismo propriamente dito que tem como expoentes H. J. Heisenk e E. O. Wilson.

Também os estudiosos de Antropologia Cultural e os ecologistas se encontram freqüentemente em análogas posições. Traduzindo o pensamento em palavras simples: afirma-se que, como o cosmo e as variadas formas de vida no mundo foram sujeitos à evolução, também as sociedades evoluem e dentro desta evolução biológica e sociobiológica os valores morais devem mudar. O empuxo evolutivo, que move o "egoísmo biológico" ou instinto de autoconservação, encontra formas sempre novas de adaptação da qual o Direito e a Moral seriam a expressão cultural.

Nas novas condições evolutivas em que já aparece uma nova situação do homem no cosmo e no mundo biológico, dever-se-ia imaginar um novo sistema de valores, porque o precedente não é mais apto para configurar o "ecossistema" que vem se instaurar. A vida do homem não seria, portanto, substancialmente diferente das variadas formas de vida e do universo com que vive em simbiose. A Ética nesta visão ocupa o papel e tem a função de manter o equilíbrio evolutivo, o equilíbrio da mutação, da adaptação e do "ecossistema".

Obviamente entre natureza e cultura existe uma conexão íntima e o confim é às vezes difícil de ser estabelecido, mas, para esses pensadores, a natureza se resolve na cultura e vice-versa, a cultura não é mais que a elaboração transcrita da evolução da natureza.

A assunção deste modelo comportaria não somente pressupor o evolucionismo, mas também assumir como pressuposto o "reducionismo", isto é, a redução do homem a um momento historicístico e naturalístico do cosmo. Conseqüentemente esta visão leva consigo o relativismo de toda ética e de todo valor humano, imergindo todo vivente no grande rio de uma evolução que tem no homem o seu vértice, mas não entendido como vértice definível e como ponto de referência estável, mas também como sujeito de manutenção em sentido ativo e passivo. Trata-se em suma de uma ideologia heraclitiana, onde não é dado reconhecer nenhuma unidade estável e nenhuma universalidade de valores, nenhuma norma sempre válida para o homem de todos os tempos.

Se fosse verdadeira esta ideologia, porque de ideologia se trata, também os mais atrozes delitos que a História reconhece, dos de Gengis Khan aos de Hitler, seriam delitos somente para nós que vivemos neste tempo, delitos póstumos, e não delitos contra o homem. Seria inane e, de qualquer maneira, provisório, o esforço em definir os "direitos do homem".

É importante pensar que, se é óbvio que alguns componentes culturais e de costume estão sujeitos à evolução, é igualmente óbvio que o homem permanece homem, diferente por natureza e não somente por complexidade neurológica de qualquer outro vivente, e o bem e o mal não são comutáveis, nem falsas e verdadeiras ao mesmo tempo as leis do ser, as da ciência e as da moral. A morte, a dor, a sede de verdade, a solidariedade e a liberdade não são elaborações culturais, mas fatos e valores que acompanham o homem em todos os períodos históricos.

d) **O modelo personalista**

A tradição personalista funda as suas raízes na própria razão do homem e no coração da sua liberdade: o homem é pessoa porque é o único ser no qual a vida torna-se capaz de "reflexão" sobre si, de autodeterminação; é o único vivente que tem a capacidade de captar e descobrir o sentido das coisas e de dar significado às suas expressões e à sua linguagem consciente. Razão, liberdade e consciência representam, para dizê-lo como Popper, uma "criação emergente" irredutível ao fluxo das leis cósmicas e evolucionísticas. Isto graças a uma alma espiritual que informa e dá vida à sua realidade corpórea e pela qual o corpo é contido e estruturado. O eu é irredutível à cifra, a número, a átomo, a células, a neurônios. *L'homme neuronal* de que fala Changeux, não esgota todo o homem, mas antes, exige uma mente que estruture o cérebro, assim como pede uma alma espiritual que estruture, guie e vivifique o seu corpo. A distância ontológica e axiológica que distingue a pessoa humana do animal não é comparável com a que distancia a planta do réptil ou a pedra da planta. Em cada homem, em cada pessoa humana, o mundo inteiro se recapitula e toma sentido, mas o cosmo ao mesmo tempo é transposto e transcendido. Todo homem encerra o sentido do universo e todo o valor da humanidade: a pessoa humana é uma unidade, um todo, e não uma parte de um todo.

A própria sociedade tem como ponto de referência a pessoa humana: a pessoa é fim e fonte para a sociedade. A Revelação cristã,

com a verdade da Criação — a criação também é uma conclusão racional dentro de certos limites — da Redenção e da comunhão do homem com Deus, dá a esta visão personalista uma ampliação de horizontes e de valores que toca no divino. O homem — cada indivíduo humano — para o crente é imagem de Deus, o filho de Deus, e irmão de Cristo. Mas também diante de toda reflexão racional, mesmo laica, a pessoa humana se apresenta como o ponto de referência, o fim, e não o meio, a realidade transcendente para a economia, o direito e a própria história. Não se deve pensar que, no âmbito da ética médica ou bioética que seja, estas premissas de ordem filosófica sejam pura abstração, porque tanto a ética quanto a medicina têm por destinação o homem e este é considerado na sua plenitude de valor.

Desde o momento da concepção até a morte, em cada situação de sofrimento ou de saúde é a pessoa humana o ponto de referência ou de medida entre o lícito e o não-lícito.

5. LINHAS DE BIOÉTICA PERSONALISTA

O personalismo ao qual nos referimos não se confunde com o individualismo subjetivista, concepção em que se enfatiza quase que exclusivamente como constitutivo da pessoa humana a sua capacidade de autodecisão e de escolha; é esta uma visão muito difundida no mundo protestante e existencialístico e é influente também em correntes de teologia americana. O personalista clássico de tipo realista e tomista, sem negar esta componente existencial, ou capacidade de escolha, no qual consiste o destino e o drama da pessoa, busca afirmar também e prioritariamente, um estatuto objetivo e essencial (ontológico) da pessoa. A pessoa é antes de tudo um corpo espiritualizado, um espírito encarnado, que vale por aquilo que é e não somente pelas escolhas que faz. Mais, em cada escolha a pessoa empenha aquilo que é, a sua existência e a sua essência, o seu corpo e o seu espírito; em cada escolha existe não somente o exercício da escolha, a faculdade de escolher, mas também um contexto da escolha: um fim, os meios, os valores.

O personalismo realista vê na pessoa uma unidade, como é chamada freqüentemente, a "unitotalidade" de corpo e espírito que representa o seu valor objetivo, do qual a subjetividade se faz responsável, e não pode não fazer-se responsável, seja com relação à própria pessoa seja em relação à pessoa dos outros.

Não se pode dissolver e liqüefazer a pessoa humana e os seus valores numa série de escolhas sem uma fonte da qual estas promanam e sem os conteúdos de valor que exprimem.

O aspecto objetivo e o aspecto subjetivo da pessoa se convocam e se implicam numa ética personalista. O valor ético de um ato deverá ser considerado sob a ótica subjetiva da intencionalidade, mas deverá ser considerado no seu conteúdo objetivo e nas conseqüências.

Se um cirurgião realizasse uma desatenção involuntária em uma intervenção difícil e com risco, à qual se seguisse a morte da pessoa, poderia ser subjetivamente não-imputável, mas a objetividade da perda de uma vida humana permanece como um fato que deve determinar o esforço do cirurgião a não repetir mais a desatenção. No momento do juízo íntimo sobre a operação prevalece a avaliação da subjetividade, mas no momento normativo e deontológico prevalece o valor objetivo que necessita adequar sempre mais a atitude subjetiva. A certeza deverá procurar sempre mais a verdade.

Querendo tirar, no âmbito da bioética, conseqüências desta visão personalista e realista do homem, podemos resumi-las brevemente e sinteticamente nestas instâncias ou princípios: o valor personalístico da corporeidade, o valor fundamental da vida física, o princípio terapêutico, o princípio de liberdade-responsabilidade, o princípio de sociabilidade-subsidiariedade.

a) **O valor personalístico da corporeidade**

O corpo não é simplesmente um objeto que se pode tocar, pesar, decompor (*l'homme machine*), é também, e sobretudo, parte coessencial do sujeito, isto é, da pessoa. A pessoa no corpo e com o corpo se encarna no tempo e no espaço; no corpo e através do corpo recebe a sua individualidade e diferenciação (torna-se aquele homem ou aquela mulher), no corpo e com o corpo se manifesta e se comunica na sociedade dos seus semelhantes, torna-se complexo de "sinais" e de "linguagem", no corpo a pessoa encontra o seu limite (dor física ou morte se realizam no corpo, mas envolvem a participação de todo o ser pessoal); no corpo a pessoa age como que através de um instrumento sempre móvel e dúctil, sempre inadequado, mas necessário e essencial.

A pessoa, entendida como "eu", transpõe o corpo, é mais rica que a corporeidade e a transcende, mas com o corpo vive uma unidade substancial.

Em outras palavras, o eu humano, espiritual, é a fonte, como dissemos, energética e vital para o corpo, e é a corporeidade. A mão do cirurgião recebe energia vital do seu profundo ser espiritual e vem estruturada e "enformada", como mão humana, hábil, flexível à inteligência e ao espírito mesmo que a anima.

A tecnologia não é senão a extensão da corporeidade mecânica (as máquinas da primeira geração), sensorial (os instrumentos de ótica ou de acústica...) ou neurológica (a informática), justamente porque o espírito tende a transpor e expandir a própria corporeidade motória ou comunicativa.

Estas reflexões sobre o corpo comportam conseqüências imediatas no âmbito da medicina: o médico, por meio do próprio corpo e da técnica, age sobre a corporeidade do paciente, mas este ato médico é totalmente personalizado: parte de uma pessoa e toca uma outra pessoa na sua respectiva totalidade. Também uma injeção endovenosa ou intramuscular é um ato interpessoal, e não puramente técnico.

Esta concepção da corporeidade comporta outras grandes conseqüências, por exemplo, no campo da vida sexual e na consideração da procriação.

O ato sexual não é um simples gesto biológico e nem mesmo a expressão de um simples sentimento, mas é o envolvimento da totalidade das pessoas na unidade-complementaridade dos sexos; o ato sexual, por isso, deverá ser considerado não somente na sua dimensão intencional e afetiva, mas também na sua carga de unitotalidade expressiva de corpo e espírito, dimensão unitiva e dimensão procriativa. Isto tem relevância para a avaliação das técnicas de fecundação extracorpórea.

Poder-se-ia prosseguir no exame deste sugestivo argumento, mas alguns outros pontos-chave devem ser colocados em especial evidência.

b) **O valor fundamental da vida física**

A vida física da pessoa não é a pessoa toda, porque esta é sobretudo espírito que anima um organismo; todavia a vida física é o "bem fundamental" de todos os outros valores da pessoa, porque todos os outros bens e valores, compreendida a liberdade como também a consciência e a sociabilidade, pressupõem a existência física do indivíduo-homem. Portanto, prescindindo dos conteúdos de fé e de moral revelada, o tirar a vida física, mesmo embrional, é privar a pessoa de seu bem fundamental. Não é este o lugar para

discutir se e quando o próprio sujeito pode "dar a vida" pelo bem supremo da pessoa, como Cristo fez: aqui se trata de um dom do bem fundamental, a vida, feito livremente pelo bem total e último da própria pessoa; mas esta livre oferta de si, motivada, não teria sido possível se o sujeito, suponhamos, o mártir, não houvesse tido a vida física para oferecer; além do mais, nestes casos, não é o mártir que se mata, mas ele, perseguindo um testemunho e um valor superior, simplesmente se expõe ao risco; são outros os que lhe tiram a vida e deste delito, aqueles que o cumprem são sempre responsáveis.

Não queremos aqui tampouco examinar os problemas conexos com a pena de morte ou com a legítima defesa: estes casos não ofendem o princípio pelo qual o tirar a vida ou o tirar-se a vida física (homicídio, suicídio, aborto, eutanásia) representa sempre um delito contra a pessoa, de quem é subtraído o bem primeiro e fundamental. Uma ética personalista, que vê no corpo a pessoa presente e operante, não poderá nunca aceitar qualquer forma justificativa do aborto voluntário ou da eutanásia propriamente dita ou do suicídio.

c) **O princípio de liberdade e responsabilidade**

O corpo é da pessoa e antes de tudo a pessoa é responsável por ele: toda a ética médica funda-se no consenso do paciente e na relação-aliança entre paciente e médico, nada pode ser feito contra a liberdade do paciente, mas este é por sua vez responsável pelo bem que administra e que não lhe pertence como um objeto disponível, mas constitui um valor objetivo e precedente à sua livre escolha, condição fundamental do próprio exercício da liberdade. O médico é por sua vez pessoa, livre e responsável, chamado a prestar uma obra qualificada profissional em ciência e consciência, e não pode ser reduzido a mero instrumento ou executor sanitário da vontade do paciente; é competente e responsável por aquilo que faz ou deve fazer para responder às necessidades do doente, desde o momento em que o paciente, por livre escolha, lhe confiou a tarefa de curá-lo.

Para compreender esta relação é necessário recorrer, segundo uma visão realística e transcendente do valor-pessoa, à imagem do triângulo: no vértice está o bem intangível e transcendente da pessoa, o bem fundamental da vida; a este vértice devem se referir tanto as escolhas do paciente, primeiro responsável, como as decisões do médico, segundo responsável, mas responsável qualificado. O médico, por exemplo, não poderá dar a morte nem mesmo se o paciente pedir e tampouco o paciente pode pedir para ser morto; há um bem intangível que sobreexcede a ambos.

Tampouco a sociedade, nem diretamente por lei nem através de comitês éticos, poderá ultrapassar este triângulo de responsabilidade e facilitar a sua aplicação concreta.

Vai-se sugerindo aqui e lá uma definição subjetivista da responsabilidade ética através da justificação do "consenso coincidente" e se diz: quando o critério de escolha do paciente coincide com aquele do médico, o procedimento é automaticamente ético; pior ainda quando se tende a interpretar a "autonomia ética" do paciente como automaticamente obrigante para o médico, salva somente a lei penal. Isto anularia de uma vez seja a objetividade do valor-pessoa seja a consistência da responsabilidade do médico.

Visto em positivo, este princípio de encontro entre liberdade-responsabilidade do paciente e liberdade-responsabilidade do médico diante do bem comum a promover — a vida e a saúde do próprio paciente — comporta toda a argumentação sobre a necessidade do diálogo (escuta e informação), sobre a obrigação do consenso explícito e informado, sobre os limites e as condições das terapias obrigatórias, argumentação que aqui deve somente ser acenada.

d) **O princípio terapêutico**

Toda a medicina se apóia neste princípio, que também é tirado da unidade-totalidade da pessoa humana: é lícito intervir no corpo de uma pessoa, com seu prévio consenso — explícito ou pressuposto — somente se existe uma justificação terapêutica e se a intervenção na "parte" for em benefício do "todo" do mesmo organismo em que se intervém. É com base neste princípio que se justifica a intervenção cirúrgica, a farmacológica ou a médica em geral.

O princípio terapêutico, como é óbvio, deverá ser bem compreendido e explicado: a intervenção terapêutica deverá concernir a uma doença em ato ou à causa já ativa de uma doença; deverá estar claro que não há outra via eventualmente menos lesiva à integridade pessoal; deverá estar garantida uma certa porcentagem de proporcionado sucesso e vantagem (proporcionalidade das terapias); deverá ser pedido o consenso nas formas devidas e possíveis.

Certamente este princípio pode encontrar-se com uma outra instância importante, a da sociedade, como por exemplo no caso da doação de órgão ou da experimentação clínica de um fármaco: mas o princípio de sociabilidade deverá ser visto em sentido complementar e não em substituição do princípio terapêutico; a extração

de órgão não poderia ser feita em um doador vivente, se isso colocasse em risco a vida e a integridade "substancial" do doador; a experimentação de um fármaco não poderia ser feita, quando se tratasse de experimentação para benefício direto da ciência (e não do doente no qual se realiza a experimentação) sem o consentimento do sujeito e quando se pudesse prever para este um grave dano.

Este princípio compreende muita casuística e implicações que aqui não podemos afrontar, mas representa definitivamente uma explicitação da salvaguarda do valor da pessoa, que é considerado prioritário e central no exercício da medicina seja quando se trata da medicina entendida como assistência, seja quando é entendida como pesquisa experimental.

e) O princípio de sociabilidade-subsidiariedade

A pessoa é valor primário em relação à sociedade, mas é *de per si* aberta à sociabilidade: da sociabilidade pode receber meios e estímulos de salvaguarda e de crescimento; à sociedade cada pessoa é chamada a oferecer a própria contribuição de serviço. Tudo isto encontra na medicina, que é um "serviço sanitário", vasta e emblemática aplicação.

Mas ao princípio de sociabilidade, acrescenta-se uma especificação, para que atinja o seu pleno significado e a sua autêntica eficácia.

A sociabilidade deve levar os homens a ajudarem-se e também a reconhecerem a igual dignidade; isto comporta que se deve dar maior ajuda a quem possui menos recursos, enquanto a quem pode ou quer operar sozinho — ou como indivíduo ou como grupo — se deve reconhecer a iniciativa e sustentá-la no âmbito do respeito ao bem comum.

Este princípio de subsidiariedade, aplicado ao campo médico e ao da assistência sanitária, comporta que se dê mais ajuda a quem está mais doente, que os tratamentos devam ser a cargo da comunidade onde o sujeito não possa ajudar-se sozinho nem ser sustentado pela sua família; enquanto se deverá reconhecer ao serviço social dos grupos, das associações, das instituições, que nascem em base ou por inspiração de caráter religioso, o espaço operativo e o amparo no âmbito do bem comum. Neste aspecto reaparece o justo reconhecimento a ser concedido às obras e instituições privadas e aos grupos de voluntariado.

Mas este mesmo princípio de subsidiariedade social tem particular valor pela tentação, sempre insurgente em campo econômico, de investir ajudas e despesas somente onde se espera tirar uma utilidade e, portanto, de evitar o empenho econômico, quando o doente for irrecuperável.

É o grande problema, que se tornará sempre mais agudo, e ao qual já fizemos alusão, da relação entre economia e saúde, entre razões do Estado e razões do doente. Escreve a este propósito Franchini: "A aquisição dos meios terapêuticos sofisticados e idôneos para impedir o homem de morrer por doenças até pouco tempo mortais ou mesmo incuráveis comporta um custo que impede a sua generalização, pelo que a cura e a vida tornaram-se de um preço tão alto que a sociedade não pode permitir-se o luxo de sustentá-lo. E é também por isso que amargamente se poderia dizer que quanto mais progride a medicina tanto mais difícil é curar o enfermo.

O inevitável conflito entre sociedade e indivíduo leva ao trágico momento de ter de decidir quais pacientes devem ser deixados morrer; e então se propõe o grave problema da responsabilidade social e individual do médico. Estou convencido de que o conceito de responsabilidade não possa ser substituído por aquele um tanto ideológico de responsabilidade social.

Assim fazendo o médico será ao mesmo tempo médico do homem e médico da sociedade".

A advertência aqui contida é que um certo princípio economicístico procura já realizar uma triste discriminação, que preludia a eutanásia como escolha necessária para a economia da sociedade. Mas o princípio do bem da pessoa não pode ser sacrificado por nenhum conceito "ideológico". Este é fruto de uma pressuposta ética "social" que transpõe o primeiro "bem social": a pessoa humana.

6. A METODOLOGIA

É importante aos fins do ensino da bioética esclarecer não somente a criteriologia e os princípios, mas também o método: método e conteúdos devem ser por outra parte congeniais e homólogos entre si.

É necessário partir do reconhecimento de um fato de caráter epistemológico: a ciência experimental — e por isso também a

medicina — não colhe toda a verdade do real, da vida e do homem: por reconhecimento dos próprios filósofos da ciência o dado experimental é necessário, mas não suficiente para apreender o sentido do real, sobretudo quando se trata do homem.

Já afirmava Jaspers, o qual declarava que o conhecimento experimental não é conhecimento do "ser', e que este não sabe o que é o homem, mas se refere a seres determinados; a ciência experimental não está em grau de colher o sentido da vida e de dar-lhe uma direção, porque pede outro fundamento; ademais a ciência experimental não pode dar nenhuma resposta à pergunta relacionada com o seu verdadeiro e próprio sentido.

A Fenomenologia, o Existencialismo têm validamente sublinhado a exigência de restituir um espaço aos valores que transcendem a realidade empírica e experimental. Todos conhecem as considerações realizadas por K. R. Popper sobre o método científico-experimental.

Poderemos resumir este pensamento com as palavras de L. Wittgenstein, filósofo analista: "Nós sentimos que mesmo se todas as perguntas possíveis da ciência recebessem uma resposta, os problemas da nossa vida não seriam nem sequer tocados".

A partir deste pressuposto, que não quer diminuir a aportação da ciência experimental em campo médico e no próprio progresso social, mas antes enquadrá-lo em uma mais vasta conexão de verdade, importa propor, no campo da bioética, uma metodologia triangular: dever-se-á partir do ponto "A", que representa a descrição do dado objetivo do ponto de vista científico-experimental, por exemplo, como acontece à ontogênese do embrião humano, quais são os mecanismos biológicos e genéticos, que determinam a individualização e o desenvolvimento etc.; depois importará subir ao vértice do triângulo, ao ponto "B" e, isto é, no âmbito filosófico-antropológico e ético: dever-se-á perguntar que sentido tem este embrião em relação à realidade-pessoa humana; é pessoa, é pessoa em potência, é pessoa com desenvolvimento potencial; portanto, dever-se-á perguntar qual valor axiológico lhe atribuir; o terceiro momento é o de caráter aplicativo no âmbito da ética médica, da deontologia, do direito ou da medicina legal.

No vértice está a plenitude do valor, a pessoa: a medicina como ciência nasce da pessoa e é colocada a serviço da pessoa; a ética é chamada a indicar os caminhos e os modos para o respeito dos valores da pessoa como indivíduo particular e na sociedade.

Somente neste método cada ciência é respeitada na sua autonomia, e ao mesmo tempo é considerada na sua orientação antropológica.

Não se faz, portanto, uma moral exclusivamente dedutiva, nem a ciência é separada da ética, mas uma convoca a outra em torno do valor da pessoa. Todas as problemáticas singulares da bioética, da engenharia genética ao transplante de órgão, da experimentação clínica à eutanásia, deverão ser tratadas de acordo com este módulo triangular, para serem compreendidas no seu pleno significado e poderem corretamente atingir uma avaliação das intervenções sobre a vida humana.

Assim considerada, a bioética chega a distinguir-se e a confrontar-se com a deontologia, com a medicina legal, com a teologia moral, sem porém confundir-se com estas disciplinas que têm a sua ótica dos próprios pontos de referência e dos âmbitos não necessariamente coincidentes.

A deontologia médica certamente pressupõe muitos valores éticos, mas para a deontologia o ponto de referência imediato está constituído por uma norma escrita, o código deontológico, que representa a auto-regulamentação do médico no exercício da própria profissão. A bioética está na base, se se quer, e é fundamento da deontologia médica; pode fornecer juízos de valor, mas compreende âmbitos de especulação e de justificação filosófica, de mediação científico-antropológica mais vastos e, às vezes, pode acontecer que alguns enunciados dos códigos deontológicos não representem plenamente as instâncias da bioética.

Ainda mais fácil e compreensível é a distinção-conexão com a medicina legal; esta disciplina é chamada para examinar a relação entre o ato médico e a lei civil ou penal, enquanto a bioética se confronta com o homem todo e com todos os valores da pessoa. A teologia moral se ocupa de questões de ética médica e o Magistério da Igreja foi o mais vigilante e empenhado guia dos médicos em campo ético.

Todos os temas que se relacionam com a bioética interessam simultaneamente à teologia moral: o que diferencia as duas disciplinas é o ponto de vista: na teologia moral o juízo se fundamenta sobretudo no dado revelado, na antropologia teológica, mesmo que não seja negligenciado o ponto de vista racional, enquanto na bioética o ponto de vista de referência é científico-racional. É óbvio que, para o crente — e, talvez, para todo homem — entre estas duas visões não

se deveria determinar um conflito, assim como normalmente não há conflito entre a observação de um objeto a olho nu e a observação ao microscópio e em todo caso é sempre necessário o olho e deverá ser sempre são. Do mesmo modo, a consideração bioética das intervenções do homem sobre o homem não poderá negligenciar os aportes da teologia, nem o estudioso de bioética poderá sentir-se ofendido por esta ajuda que lhe é oferecida desde uma visão mais profunda do ser humano qual a revelada, que atinge o Magistério da Igreja.

BIBLIOGRAFIA

ALSZEGHY, Z., *Il concetto di natura in teologia*, La Civiltà Cattolica 1, 1987, pp. 115-129.

BAUSOLA, A., *Natura e progetto dell'uomo*, Vita e Pensiero, Milão, 1977.

CICCONE, L., "Coscienza personale e professione medica", *Med. e Mor.*, 4, 1985, pp. 766-780.

———, *Salute & Malattia. Questioni di morale della vita fisica (II)*, Ares, Milão, 1986.

———, *Non uccidere. Questioni di morale della vita fisica*, Ares, Milão, 1984.

CLOUSER, K. D., "Bioethics" in Reich, W. T. (ed.), *Encyclopedia of bioethics*, Free Press, Nova Iorque, I, 1978, pp. 115-127.

DOWNIE, R. S., *Professional ethics: further comments*, J. Med. Ethics, 12, 1986, pp. 195-196.

ELIZARI, F. X., VIDAL, M., *La bioética*, Moralia, VII, 1985, pp. 189-199.

FINNIS, J., *Fundamentals of ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1983.

GILLON, R., *Philosophical medical ethics*, John Wiley and Sons, Chichester, 1986.

———, *Utilitarianism*, J. Med. Ethics, 10, 1984, pp. 115-116.

KAPLAN, A. L., *Exemplary reasoning? A comment of theory structure in biomedicine*, J. Med. Phil. 1, 1986, pp. 93-105.

LOMBARDI VALLAURI, L., "Le culture riduzionistiche nei confronti della vita" in AA.VV., *Il valore della vita*, Vita e Pensiero, Milão, 1985, pp. 41-74.

MARCOZZI, V., *La sociobiologia*, La Civitá Cattolica, IV, 1980.

MARITAIN, J., *Umanésimo Integrale*, Borla, Roma, 1980.

———, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milão, 1977.

———, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, Vita e Pensiero, Milão, 1979.

MC DULLOUGH, L. B., *Methodological concerns in bioethics*, J. Med. Phil., 1, 1986, pp. 17-37.

MC INERNY, R., *Aquinas's moral theory*, J. Med. Ethics, 13, 1987, pp. 31-33.

MONDIN, B., *I valori fondamentali*, Dino, Roma. 1985, p. 207.

———, *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica*. Massimo, Milão, 1982.

PELLEGRINO, E. D., *Philosophy of medicine: towards a definition*, J. Med. Phil., 1, 1986, pp. 9-16.

PERICO, G., *Problemi di etica sanitaria*, Ancora, Milão, 1985.

———, *Eutanasia e accanimento terapeutico in malati terminali*, Aggiornamenti Sociali, 1, 1985, pp. 3-14.

POSSENTI, V., *Alle sorgenti dell'etica, Il problema dell' autonomia morale*, Riv. Fil. Neoscol., 3, 1986, pp. 449-481.

POTTER, R. VAN, "Bioethics, the science of survival", Perspect. in *Biol. & Med.*, 14/1, 1970, pp. 128-153.
RUIZ DE LA PENA, J. L., *Anthropologie et tentation biologiste*, Communio, IX/6, 1984, pp. 66-79.
SGRECCIA, E., *La bioetica, Fondamenti e contenuti*, Med. e Mor. 3, 1984, pp. 285-305.
———, *La bioetica fra natura e persona*, La Famiglia, 108, 1985, pp. 30-42.
———, *Problemi dell'insegnamento della bioetica*, G. It. Form. Perm. Medico, XV, 1987, pp. 104-117.
———, *Manuale di Bioetica*, Vita e pensiero, Milão, 1988.
STRUMIA, A. — *L'uomo e la scienza nel magisterio di Giovanni Paolo II*, Piemme, Cesale Monteferrato AL, 1987.
TETTAMANZI, D., *Bioetica. Nuove sfide per l'uomo*, Piemme, Casale Monferrato, 1987, p. 264.
———, *Eutanasia. L'illusione della buona morte*, Piemme Casale Monferrato AL, 1985.
TOMÁS DE AQUINO, STO., *La Somma Teologica*, Ed. Studio Domenicano, Bologna, 33 vol., 1984.
TORRELLI, M., *Le medecin et les droits de l'homme*, Berger-Levrault, Paris, 1983.
TRISTRAM ENGELHARDT, H. JR., *The foundations of bioethics*, Oxford Univ. Press, Nova Iorque, 1986.
VARGA, A. C., *The main issues in bioethics*, Paulist Press, Ramsey (NJ), 1984.
VOORZANGER, B., *No norms and no nature. The moral relevance of evolutionary biology*, Biology and Phil., 2, 1987, pp. 253-270.
WILSON, E. D., *Sociobiologia. La nuova sintesi* (tit. or.: Sociobiology, the new synthesis, 1975), Zanichelli, Bolonha, 1979, pp. 569-570.
WOJTILA, K., *I fondamenti dell'origine etico*, CSEO, Bolonha, 1980.

Quarta Parte

A dimensão teológica

ENGENHARIA GENÉTICA HUMANA: PROBLEMAS ÉTICOS

MONS. ELIO SGRECCIA

Diretor do Centro de Bioética da Faculdade de Medicina e Cirurgia "A. Gemelli" da Universidade Católica do Sagrado Coração, Roma

DELIMITAÇÃO DO TEMA

Por "engenharia" genética entende-se "o conjunto de técnicas destinadas a transferir para a estrutura da célula algumas informações genéticas que de outro modo não poderia ter". Com a engenharia genética se procura a *projeção e a intervenção modificativa.* Por isso, seu significado é bem preciso e restrito: não equivale ao termo amplo e genérico da "manipulação" genética.

Devemos precisar que a procriação artificial não entra propriamente na engenharia genética. É por tal motivo que não me ocuparei dela nesta relação. A procriação artificial não procura mudar os gens, mas somente unir os gametas-óvulos e os espermatozóides; pode estar ligada somente de fato e extrinsecamente com a engenharia genética em alguns casos, quando por exemplo se quisesse interferir, com ulterior intervenção genética, no genomo do embrião obtido *in vitro* mediante fecundação artificial ou mesmo no patrimônio genético dos gametas, antes da fecundação artificial. A fecundação artificial, ademais, toca âmbitos científicos, éticos e jurídicos bem

mais amplos do que a engenharia genética, sendo tratada, portanto, separadamente.

Está incluída, porém, na acepção de "engenharia" o *diagnóstico genético,* seja porque alguns métodos de diagnose genética são construídos por meio da engenharia genética (como as sondas moleculares), seja porque a diagnose pode ser concebida como fase de estudo da estrutura genética com o escopo de explorar as eventualidades de uma intervenção terapêutica: em linha de princípio, a diagnose está em relação com a terapia e, portanto, também com uma intervenção no patrimônio genético.

Devo fazer um esclarecimento ulterior: tenho intenção de falar de engenharia genética no homem, ao menos em linha prioritária e principal: de engenharia genética *humana,* portanto. Mas também se pode tomar este adjetivo "humana" em sentido estrito ou limitativo e por isso entender a expressão como o conjunto das técnicas cognoscitivas e de intervenção direta *sobre o genomo humano*: ou mesmo se pode compreender como as técnicas de engenharia genética, com as quais se induz a síntese de novas substâncias, podem ser utilizadas *para o homem.* Por exemplo, as técnicas de "construção" da insulina ou do interferon ou de outros medicinais para a cura dos defeitos de crescimento, dos tumores e da hepatite no homem, são técnicas de engenharia genética que utilizam o DNA humano, inserido em bactérias: não modificando o genomo humano, mas utilizando para o homem também material genético do próprio homem, com o escopo de intervir terapeuticamente sobre o genomo humano. Creio, portanto, que este setor aplicativo esteja incluído na definição de engenharia genética.

Analogamente, dentro deste horizonte *humano,* incluiria também aquela engenharia genética que diretamente se desenvolve em microorganismos para modificar e estudar tais microorganismos, mas com conseqüências e resultados que podem se refletir no homem: aludo ao que se pode chamar *arma biológica* para usos militares.

Certamente deve-se incluir dentro desse adjetivo "humano" a pesquisa sobre "oncogens" em laboratório para a terapia de tumores, pesquisa nobre nas intenções, mas deve estar circundada de precauções.

Naturalmente o objeto específico desta relação está constituído pelo aspecto ético: os aspectos estritamente técnicos e científicos serão, por isso, somente aludidos.

HISTÓRIA DO PROBLEMA ÉTICO SOBRE A ENGENHARIA GENÉTICA

Que exista uma implicação ética neste campo, ninguém nunca colocou-a em dúvida. As tomadas de posição de caráter ético vieram imediatamente depois do anúncio da descoberta das técnicas do DNA de "recombinação" na Gardon Conference em New Hampshire, quando dois cientistas, D. Sool e M. Singer, pesquisadores americanos, dirigiram uma carta aos presidentes da *National Academy of Sciences* e do *National Institute of Medicine* dos Estados Unidos para manifestar as próprias preocupações éticas por aquilo que fora anunciado na Conferência: a possibilidade da "recombinação do DNA".

A *National Academy of Sciences* nomeava um comitê sob a presidência de P. Berg, que no verão de 1974 enviava uma carta ao *Proceedings of the National Academy of Sciences*, à revista *Nature* e à revista *Science*, que propunha a moratória em alguns tipos de experimentos, na espera de conhecimentos mais profundos e pedia a nomeação de um comitê permanente.

Foi um primeiro passo ao qual se seguiram outras conferências, sobretudo aquela de *Asilomar* de 1975, na qual foi permitida a retomada dos experimentos, mas com as condições de observância de algumas normas de segurança e, ademais, de nomeação de comitês éticos de controle.

Nos Estados Unidos a *President's Comission*, uma comissão de estudiosos, à qual o Presidente Reagan confiou os estudos dos problemas postos pelo progresso das ciências biomédicas, se ocupou também do problema ético da engenharia genética e os resultados estão contidos no volume *Splicing Life*.

Expressão desta reflexão na Europa foi a *Recomendação* 934, de 26 de janeiro de 1982 do Conselho de Europa, que dava orientações e previa a constituição do Comitê *ad hoc* (CAHGE e CAHBI). E deve-se lembrar também a Recomendação da CEE de 30 de junho de 1982, que também se refere a alguns aspectos da pesquisa em laboratório. Em Copenhague se realiza em 1983 uma Audição para o Parlamento Europeu sobre o mesmo tema e os atos do encontro foram publicados sob o título: *Genetic Engineering: changes and risks for human rights*.

O Conselho Ecumênico das Igrejas em Genebra tinha tomado posição em 1982 com um documento relativo à manipulação da vida

e à diagnose pré-natal. Em 1986, a Igreja Evangélica Alemã retomou este tema em outro documento.

Em 1986, o Conselho de Europa, depois de muitas sessões do Comitê *ad hoc* para os problemas biomédicos (CAHBI), publicava a *Recomendação 1046*, aprovada pela Assembléia Parlamentar que tratava diretamente da experimentação sobre o embrião, mas compreende também a experimentação sobre o embrião humano.

Não podemos nos esquecer da semana de estudos da Pontifícia Academia das Ciências em outubro de 1987 sobre este tema. E citamos também a Instrução *Donum vitae* de 22-2-1987 da Congregação para a Doutrina da Fé da Igreja Católica, que se ocupa da procriação artificial, mas toca também em alguns pontos das possíveis experimentações genéticas sobre o embrião humano.

A temática ética foi levantada também na Itália no estudo estimulado pela Comissão do Ministério da Saúde sobre as manipulações genéticas, que terminou seus trabalhos há alguns meses. À Comissão Jurídica da CEE foi apresentado um documento por W. Rothley que também trata deste tema. E já estamos no momento em que se formulam *Guidelines* ou projetos de lei em todo Estado industrialmente desenvolvido para regular esta matéria.

OS VALORES E OS CRITÉRIOS DE REFERÊNCIA

A reflexão ética se encontrou diante de uma tríplice necessidade: de buscar um conhecimento específico neste setor, de esclarecer a criteriologia de referência para um juízo ético e de justificar desde o ponto de vista epistemológico essa reflexão.

Do ponto de vista epistemológico, como aliás em todo o horizonte da bioética, parece evidente que a reflexão ética tem uma justificação e um motivado campo de pesquisa, por duas razões: a) a ciência biológica não pode por si só oferecer todo o significado ontológico e antropológico do ser humano e, portanto, não pode avaliar a conseqüência profunda das possíveis intervenções; b) de um ponto de vista tecnológico e aplicativo existem conseqüências e resultados que devem ser avaliados em relação aos valores da pessoa e da sociedade.

Quanto aos critérios a serem adotados se se examinam as posições dos vários comitês éticos que foram criados nas distintas nações como resposta a essas exigências e toda a literatura e documentação

neste campo, se apreendem, com uma boa aproximação, *quatro tipos* de ética, quatro *modelos éticos* de referência, graças aos problemas surgidos neste setor específico da engenharia genética.

Nem sempre esses modelos se encontram no estado puro e seguem perfeitamente as suas conseqüências, porque freqüentemente as posições são fruto de sincretismo e compromisso, porém considero útil evidenciar a sua filosofia de base.

a) O primeiro modelo dizemos de inspiração *pragmatista e eficientista*. O critério de fundo desta filosofia é o formulado com o princípio custos/benefícios e o objetivo é o de promover o bem-estar, isto é, a saúde dos cidadãos e o bem-estar econômico da sociedade. Entrevêem-se nas novas descobertas científicas e nas novas tecnologias das enormes potencialidades para desafiar doenças ainda indomáveis, para levar o bem-estar às populações em via de desenvolvimento através de aplicações em campo agrícola-alimentar e zootécnico. Apesar de buscarem um fim por si eticamente incensurável e certamente útil, neste modelo, não se dá adequado relevo à eticidade dos métodos e dos meios.

Por exemplo, não se têm escrúpulos, em tema de "prevenção" das causas das doenças hereditárias, de recorrer à eliminação dos fetos afetados por tais doenças: não há suficiente preocupação com a experimentação em embriões nas primeiras fases de desenvolvimento senão para deles tirar os segredos recônditos dos mecanismos do início da vida.

Afirmava R. G. Edwards, o biólogo da primeira criança concebida *in vitro*, a propósito da experimentação em embriões humanos: "Eu creio que os benefícios que podem derivar disso ultrapassam qualquer objeção ao estudo dos embriões *in vitro*... eu creio que a necessidade de conhecer é maior que o respeito a ser conferido a um embrião precoce".

O mesmo Edwards admite que possam ser construídos embriões especificamente para a experimentação: "Estes embriões não são embriões de reserva, feitos em clínicas que tratam a infertilidade mediante concepção *in vitro*, mas oócitos pré-ovulatórios tirados de mulheres consencientes, que não são estéreis. Esses oócitos são recolhidos e fertilizados *in vitro* sem a intenção de transferir esses embriões ao útero: esses são usados somente para escopo de pesquisa, para estudos observacionais e experimentais". Sabemos como essa mentalidade também contaminou o já famoso *Relatório Warnock*, na autorização de utilizar os embriões humanos residuais na FIV até a segunda semana de vida.

Sabe-se que o critério dos riscos/benefícios, de vasto emprego na conduta médica, é válido quando aplicado em referência ao *mesmo valor no mesmo sujeito*: torna-se um critério ambíguo e pernicioso quando o confronto está entre a perda da vida humana por um lado e a vantagem econômica ou científica por outro. Em todo caso, esse critério exige a previsibilidade dos riscos. Ora, no campo da engenharia genética os riscos repercutem nas gerações futuras e nem sempre podem ser previstos e avaliados.

b) A segunda postura ética é a que chamaremos de *reducionista/evolucionista*, fundada em pressupostos da sociobiologia. Pensa-se que, assim como no âmbito biológico as formas de vida surgiram por um processo evolutivo e de inter-relação e adaptação entre o organismo e o ambiente, acontece na história da cultura, animada pelo impulso de "eleuteropoiese" e de "autopoiese", está determinada por um contínuo processo evolutivo de adaptação científica e cultural. Em outras palavras, não será a ética que deverá ditar leis para a aplicação da biologia, mas será a biologia, ou melhor, o progresso científico em campo biológico/humano que fornecerá indicações para a ética e a cultura. A ciência biológica e a tecnologia fazem crescer o progresso da espécie humana introduzindo "mutações" de vida e de ambiente: a moral deveria partir dessas mutações e adaptar suas normas às novas condições de vida. A adaptação é a lei da evolução e da cultura e, portanto, segundo os mesmos, também da moral.

A antropologia prevalente nesta corrente de pensamento é de caráter reducionista: o homem reduz-se ao seu código genético ou ao seu sistema neuronal ("L'homme neuronal"): a única verdade que conta é a científica, o único horizonte normativo é o "projeto" que o homem faz sobre si mesmo e de si mesmo.

A ética, portanto, teria uma definição "naturalística", entendida em sentido evolucionístico e imanentista: diante das novas descobertas científicas, se evoca, portanto, uma "nova ética", nova não somente no sentido de uma tomada de consciência dos novos problemas, mas também em relação a seus fundamentos epistemológicos.

O critério-limite que é oferecido nesta ótica é o da conservação do *ecossistema* ou equilíbrio entre as diferentes formas de vida.

c) A terceira concepção antropológica a ser confrontada com a problemática de que estamos tratando é a que definimos como *personalista*, que se distingue em duas correntes: a posição prevalentemente racional e filosófica da tradição ocidental e a posição de perfil teológico-moral, próprio da teologia católica. Podemos encontrar esta linha de interpretação sobretudo nos Institutos ou Centros de

Bioética de Washington, Lovaina, Roma, centros ligados às respectivas universidades católicas.

A filosofia personalista é, ademais, patrimônio comum da Europa e tem uma importante acolhida também dentro dos Comitês Éticos nacionais, como o francês, e das Academias de Medicina, como a suíça.

São fundamentais para esta concepção, que pretende ser fiel tanto à ciência como à razão filosófica, e está fundada em uma antropologia da totalidade do homem (o homem é corpo e espírito, biologia e pensamento unificados na unidade da pessoa); e reconhece o valor *transcendente e a dignidade do sujeito humano* desde o momento da concepção e a conseqüente reivindicação da intangibilidade da vida física, porque substancialmente unida à pessoa, constituindo o seu valor fundamental.

Destes pressupostos derivam conseqüências muito importantes no plano bioético: a defesa da identidade genética; a não-instrumentabilidade do embrião humano para fins experimentais; a substancial diferença que se impõe em campo biológico e aquela entendida em sentido alterativo; o veio que se impõe à pesquisa científica reconhecida como serviço ao homem; o homem entendido não somente como espécie vivente, mas como cada pessoa humana única. A liberdade, portanto, do indivíduo e especialmente do pesquisador não poderá estar separada da responsabilidade pela vida de cada indivíduo humano, nascido ou nascituro.

Da humanidade não se olha somente o "projeto", mas também e sobretudo o seu "estatuto ontológico" dentro do qual deve se colocar todo projeto de progresso e de enriquecimento. A medicina deve colocar-se na ótica de "serviço ao homem" e, com postura "terapêutica" e "hipocrática", escapa a entendimentos ideológico-manipuladores. No plano jurídico, reivindica a proteção do mais indefeso e, portanto, também um "estatuto" do embrião humano.

d) Junto a estes três modelos éticos, dever-se-ia nominar um quarto, que poderia ser definido como *individualista*: nesta ótica, considerando a liberdade individual supremo valor humano, pretende-se que a pesquisa científica e suas aplicações sejam deixadas na máxima liberdade do pesquisador. Tal liberdade deveria ter limite somente na liberdade de outro. Não nos deteremos nesta tendência, porque é mais viva em outros capítulos da ética e da política sanitária (aborto, eutanásia, fecundação artificial) e não tem muito espaço aplicativo no campo da genética, onde a liberdade de manipular

não toca tanto e somente ao indivíduo quanto à espécie humana e por isso encontra pouco consenso.

Detivemo-nos nestas temáticas mais filosóficas e gerais, porque parecia-nos necessário antes de tratarmos dos problemas éticos individualmente.

A CONTRIBUIÇÃO TEOLÓGICA

Os trabalhos dedicados a esta matéria específica, com perfil estritamente teológico, são poucos; a reflexão dos teólogos, por razões óbvias, deteve-se mais no tema da procriação artificial e no que lhe é conexo, da proteção e defesa do embrião e do feto, que somente indiretamente interessa à engenharia genética. Mas não podem ser esquecidas algumas manifestações do atual Pontífice, que se referem a aspectos específicos, como o Discurso aos participantes da Assembléia Geral da Associação Médica Mundial em 29 de outubro de 1983 e, também, uma intervenção dirigida à Pontifícia Academia de Ciências, em 23 de outubro de 1982. As afirmações do Pontífice são as seguintes:

— "Condeno expressa e oficialmente os experimentos realizados em embriões humanos, pois um ser humano, desde a concepção até a morte, não pode ser explorado por nenhum fim" (23-10-82).

— "A natureza biológica de cada homem é inviolável enquanto é constitutiva da identidade pessoal do indivíduo em todo o curso da sua história" (29-10-83).

— Conseqüentemente, considera inadmissíveis "manipulações que procuram modificar o patrimônio genético e criar grupos de homens distintos, com risco de provocar na sociedade novas discriminações" (29-10-83).

— "Uma intervenção de caráter exclusivamente terapêutico, cujo escopo é exclusivamente o de curar as distintas doenças... pode ser considerada como desejável, sob a condição de que procure aumentar o bem-estar pessoal do homem sem ferir a sua integridade ou piorar as suas condições de vida" (29-10-83).

— "A manipulação genética torna-se arbitrária e injusta quando reduz a vida a um objeto... quando esquece que trabalha com um sujeito humano, capaz de inteligência e liberdade, que deve ser respeitado quaisquer que sejam seus limites... quando trata-o em

função de critérios não fundados na realidade integral da pessoa humana, com risco de pôr em perigo sua dignidade... quando expõe o homem ao capricho de outrem, privando-o da sua autonomia" (29-10-83).

Recentemente, como acenamos, a Congregação para a Doutrina da Fé manifestou-se, com a *Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e à dignidade da procriação*, sobre os problemas suscitados pelas técnicas de fecundação artificial, e toca também em alguns pontos concernentes a esta matéria: dedica a primeira parte ao respeito ao ser humano desde a concepção, aludindo também a alguns problemas referentes às manipulações genéticas.

Colocamos em evidência os pontos mais importantes:

— "O ser humano deve ser respeitado, como pessoa, desde o primeiro instante da sua existência" (*Instrução*, I, 1).

— "A investigação médica deve abster-se de intervenções em embriões vivos se não houver a certeza moral de não causar dano nem à vida, nem à integridade do nascituro".

— "É imoral produzir embriões humanos destinados à exploração como *material biológico disponível*" (*Instrução*, I, 5).

— "As técnicas de fecundação artificial podem abrir a possibilidade a outras formas de manipulação biológica e genética dos embriões humanos... Estes procedimentos são contrários à dignidade de ser humano do embrião... Algumas tentativas de intervenção no patrimônio cromossômico ou genético não são terapêuticas, mas visam à produção de seres humanos selecionados segundo o sexo e outras qualidades preestabelecidas. Estas manipulações são contrárias à dignidade pessoal do ser humano, à sua integridade e à sua identidade" (*Instrução*, I, 6).

Alguns teólogos católicos sistematizaram certos princípios e orientações que, para completar o conjunto, lembramos.

Alguns recorrem ao chamado *princípio terapêutico* (Privitera) segundo o qual uma intervenção é considerada lícita quando tende a realizar um valor (*télos*). Este princípio permanece genérico, pois a questão está justamente em saber qual deve ser o valor a ser realizado ou protegido e como se faz, por exemplo, para discernir se a formação de um híbrido homem-macaco é ou não um valor.

Outro critério, proposto pelo famoso teólogo Rahner, é o chamado *princípio de dedução transcendental*, segundo o qual o projeto

do Criador é respeitado e da definição de tal projeto deduz-se a norma em campo biomédico e genético.

Todavia, também este princípio — que é muito respeitado, sobretudo pelos fiéis — nem sempre permite a definição particular do que é projeto de Deus não-manipulável e do que foi dado ao homem para governar. A definição desse confim exige em todo caso a intervenção do Magistério Eclesiástico.

Parece-nos, portanto, que essas reflexões teológicas devem compor-se e confrontar-se pelo menos com um critério antropológico mais global e concretamente verificável, que constitui justamente a antropologia filosófica e personalista à qual fizemos referência.

Para a avaliação das orientações práticas e aplicativas, já citamos a contribuição das religiões e das Igrejas não-católicas para a clarificação dos problemas de bioética na questão das manipulações genéticas e, de modo mais geral, no problema da experimentação no homem.

Tomaram posições muito significativas a Igreja Anglicana, algumas Igrejas Evangélicas e o Conselho Ecumênico das Igrejas; ademais, devem ser lembradas as posições das comunidades hebraicas.

O *Board for Social Responsability* do Sínodo Geral da Igreja Anglicana declarou lícita a experimentação em embriões somente até o 14.º dia da concepção, momento em que se forma a *linha primitiva*. Ademais, os experimentos devem ser realizados em embriões em sobra, e não criados em função da pesquisa. O Sínodo Geral da Igreja Anglicana não aprovou, porém, a postura do *Board for Social Responsability* por causa da experimentação em embriões.

Um grupo de estudos do Conselho Mundial das Igrejas redigiu um documento com 14 recomendações, no qual se pede uma regulamentação da matéria e se condena todo uso indevido das descobertas da engenharia genética (guerra biológica etc.). Em relação à formulação de um juízo sobre a experimentação com embriões humanos se esperavam, por parte do próprio Conselho Mundial, maiores esclarecimentos científicos e filosóficos sobre o início da vida humana: e por isso não pode tomar uma posição.

Para a Igreja Evangélica Alemã a vida humana começa no momento da concepção: o embrião humano, de fato, é desde tal momento indivíduo único e irrepetível. Por tal motivo a vida humana exige respeito, não pode ser manipulada e a pesquisa em embriões humanos é eticamente inaceitável.

Nos documentos das Igrejas não-católicas emerge uma versão *individualista* do personalismo (a consciência individual é o critério último, a liberdade de consciência permanece mesmo ante o aborto).

No Islã o Estado não impõe nenhum limite à liberdade de pesquisa científica, mas em nome das liberdades de experimentação o homem não pode ser submetido ao risco de sofrer danos ou lesões permanentes no corpo.

Os métodos de pesquisa e as aplicações das descobertas científicas não devem impelir o homem ao pecado, cometendo ações proibidas pela religião islâmica.

Os médicos têm o direito e o dever de participar ativamente na formulação e na aprovação de decretos religiosos relativos à aceitação ou não dos resultados alcançados em campo biomédico pelas pesquisas científicas presentes ou futuras. O decreto deve ser formulado com consenso dos muçulmanos expertos em campo legal e em campo biológico. Como quer que seja, a regra básica nos casos ainda não previstos pela lei é a máxima islâmica: "Onde se encontra o bem-estar, são respeitadas as leis de Deus".

Para os hebreus, a pessoa e, portanto, o embrião têm um valor sagrado, não podendo ser sacrificados para a experimentação nem mesmo em função do bem-estar da humanidade.

Concluindo esta parte relativa aos vários modelos éticos de referência e às posições das diferentes confissões religiosas, gostaria de oferecer algumas considerações que me parecem lógicas e que podem ser compartilhadas também em âmbito laico.

Primeiramente devo dizer que o modelo personalista, que põe a pessoa humana como vértice da realidade cósmica, fim e fonte da sociedade, é o modelo que melhor responde à cultura européia, à filosofia que inspirou a Declaração Universal dos Direitos do Homem da ONU, da qual celebramos o 40.º aniversário, o Pacto de Roma de 4 de novembro de 1950 e a formulação dos "direitos do homem" em geral e a nossa Constituição.

Ademais, esse modelo não se coloca como alternativa absoluta para os outros, mas na visão personalística de outros modelos, que conservam valores autênticos e embora unilateralmente advertidos, podem encontrar-se e integrar-se: a liberdade da pesquisa pode unir-se com a responsabilidade em relação ao bem da pessoa; a utilidade pode ser definida corretamente quando sentida e considerada no interior do bem de cada homem e de todos os homens e considerando

os riscos e benefícios de cada intervenção particular: o progresso da humanidade e o equilíbrio do ecossistema não podem ser definidos abstratamente nem fazendo equivaler aquilo que é lícito com aquilo que é tecnicamente possível, mas considerando a pessoa humana e a sua salvaguarda como ponto central e focal do ecossistema.

É por isso que nos referimos ao modelo personalista para deduzir algumas orientações-guia nesta matéria, orientações que, aliás, me parecem bastante coincidentes e compartilhados por setores laicos e por aqueles que crêem.

COROLÁRIOS DE UMA BIOÉTICA PERSONALISTA EM TEMA DE ENGENHARIA GENÉTICA

A visão antropológica personalista nesta delicada matéria tem como corolários as seguintes orientações ou princípios-guia:

1) *A defesa e o reconhecimento da dignidade humana.* Este corolário deve ser entendido não somente em relação ao sujeito-homem adulto, mas também em relação ao *embrião humano.* O embrião humano ou feto deve ser avaliado como sujeito humano, e não simplesmente como objeto: portanto, as intervenções tecnológicas em campo genético são consideradas lícitas somente se orientadas em benefício do ser humano ou do próprio embrião no qual se exerce a intervenção.

Este princípio foi reforçado não somente pela autoridade católica suprema na recente Instrução sobre a dignidade da vida nascente, mas também em documentos laicos internacionais como a Recomendação 1046 da Assembléia Parlamentar do Conselho da Europa de 1986. Adverte-se em muitos âmbitos a exigência de colocar no terreno jurídico a necessária tutela do embrião humano e do feto; essa tutela, do ponto de vista ético, em relação às possíveis intervenções de tipo genético, é cientificamente fundada e racionalmente devida.

2) Outro corolário: segue-se da *proibição de alteração* do patrimônio genético normal do sujeito humano: a defesa da pessoa em campo genético pede a defesa da *identidade genética.* A propósito disso, a citada Recomendação 934 de 1982, exprimindo claramente tal proibição, sugere até mesmo a inscrição do direito de conservar inalterado o patrimônio genético entre o elenco dos direitos do homem na Declaração Universal da ONU.

Portanto, toda intervenção puramente alterativa introduziria um critério de domínio do homem sobre o homem e de desigualdade entre os homens, que foi condenado para sempre no eugenismo racista. Esta proibição da engenharia genética puramente alterativa deve unir-se ao *princípio de justiça e igualdade entre os homens.*

3) Desse princípio de igualdade promana também a proibição, universalmente reconhecida, de *toda discriminação* realizada com dano aos indivíduos que revelassem um patrimônio genético defeituoso. A proibição da discriminação comporta a acolhida e a proteção do feto mesmo se defeituoso: a presença de um defeito genético não pode representar uma razão de condenação à morte, mas este mesmo princípio comporta também a proibição em relação a outras formas de discriminação como, por exemplo, a utilização de mapas genéticos para discriminar os trabalhadores ou para impedir o matrimônio, sem o consentimento dos interessados.

4) Ao contrário, o princípio que em sentido positivo pode justificar e tornar lícito uma intervenção em campo genético e de engenharia genética no homem é o bem conhecido *princípio terapêutico*, que é lembrado e reconhecido em todas as diretivas e conclusões de congressos.

O princípio terapêutico, que autoriza em campo médico a intervenção na corporeidade de um indivíduo, justifica também a intervenção em campo genético, sendo os gens não somente parte do corpo, mas também a estrutura que dá forma à corporeidade.

Naturalmente, em toda terapia deverão ser avaliados os riscos e, portanto, em campo genético também os níveis nos quais se intervém: uma coisa é a intervenção na linha das células somáticas, outra coisa é a intervenção na linha das células germinais e outra ainda é a intervenção no óvulo fecundado ou embrião precoce.

No exercício de uma intervenção terapêutica, mesmo quando seja lícita e sem riscos, é importante ter presente o dever do *consenso informado*, que se segue do princípio personalístico da *liberdade e responsabilidade* do paciente ou de quem o representa. Deve subsistir por isso, nesses casos, o direito de acesso a uma determinada terapia reconhecida como lícita, mas também o direito de não aceder, de acordo com a própria avaliação responsável. Isso vale também para as pesquisas de diagnósticos que, salvo no caso do bem público, não podem ser impostas.

A tutela da responsabilidade e da dignidade do cidadão comporta também a tutela do segredo profissional de tipo médico.

Portanto, tratando desta matéria a eticidade deve ser examinada de acordo com as *finalidades* (diagnósticas, terapêuticas, farmacológicas, experimentais, alterativas), de acordo com os *níveis* (de células somáticas, células germinais, gametas, embriões) e de acordo com os riscos do indivíduo e de seus descendentes.

OS PROBLEMAS ÉTICOS EM PARTICULAR

O problema da segurança nos laboratórios

Mesmo reconhecendo que a *avaliação do risco real* conexo com as manipulações genéticas *in vitro* é um problema essencialmente técnico, estas parecem hoje menos alarmantes que no início das próprias pesquisas. É todavia eticamente indispensável que tal avaliação seja feita e seja pedida pelas autoridades estatais pelas seguintes razões:

— a necessidade de tranqüilizar a opinião pública e a sociedade;
— a cautela necessária e a obrigação de proteção seja dos trabalhadores, seja dos cidadãos, seja do "quadro de vida", especialmente lá onde existam dúvidas fundadas ou graves incógnitas sobre a existência de tais riscos;
— é dever das autoridades nacionais e internacionais dar a máxima segurança, também através de convenções internacionais, sobre a questão de que nada seja feito intencionalmente para construir geneticamente a *arma biológica.*

Esta preocupação ética está presente, aliás, nas citadas Recomendações (Recomendação da Assembléia do Conselho de Europa n.º 984/82, art. 3, cartas IV, V, VI e Recomendação do Conselho das Comunidades Européias n.º 424/82, 1 e 2).

A segurança exige a idoneidade da aparelhagem de laboratórios, mas depende também do tipo de microorganismos que são tratados seja em relação à sua fonte de proveniência, seja no organismo-vetor, seja nas conseqüências que a transferência do DNA pode ter no organismo que o recebe.

Em particular, faz-se referência às intervenções em oncogens e à eventualidade-possibilidade de provocar uma resistência nos vírus e bactérias com relação aos fármacos conhecidos, com perigo das populações.

No que diz respeito à adoção de um *sistema de controle* (código elaborado por pesquisadores, comissão consultiva de vigilância do Estado, um sistema misto de controle dos cientistas e de vigilância do Estado ou através de uma normativa de lei) é uma questão que deve ser avaliada em relação ao melhor resultado a ser obtido em função da responsabilização dos pesquisadores, em relação ao dever de impedir possíveis abusos industriais com fins de impedir um benefício econômico ilícito e em vista da segurança dos cidadãos. É certo que o Estado deve interessar-se por esta matéria de prevalente interesse para o bem comum.

A avaliação dos riscos não deve ser considerada somente em relação aos efeitos imediatos sobre as pessoas, mas também em relação às conseqüências à distância sobre os descendentes e sobre a possível poluição do quadro de vida (ecossistema).

Os meios e os métodos que podem facilitar tal controle como: a lista dos microorganismos nocivos ou não nocivos nos quais se realiza a experimentação, o pedido de autorização preventiva do programa de pesquisa, a garantia de competência das pessoas adeptas e de sua preparação (Recomendação do Conselho das Comunidades Européias), são essencialmente aspectos aplicativos eticamente motivados.

A composição de uma "Comissão de Consulta" que é considerada em todo lugar como necessária e à qual se deverão submeter os protocolos e os programas de pesquisa, deveria compreender expertos não somente em matéria biológica, mas também em matéria ética e jurídica e representantes das várias categorias interessadas, e não somente expertos das técnicas em programa.

Enfim, parece necessário prever também um sistema de sanções para as eventuais transgressões, não podendo existir uma regulamentação eficaz e válida sem que os transgressores sejam punidos.

A diagnose genética no homem

A diagnose genética *de per si* não reclama o conceito de engenharia, todavia é um capítulo que não pode ser ignorado no âmbito da ética em campo genético, seja pelas repercussões aplicativas da diagnose de doenças genéticas, seja porque algumas técnicas exigem o emprego das sondas construídas com as técnicas de engenharia genética (sondas moleculares).

Limito-me a fornecer algumas indicações das quais é importante ter consciência no plano ético em tema de diagnose genética, que por si mesma pediria uma consideração e um tratamento mais amplo.

a) *A introdução das técnicas* de retirada de células fetais, sempre mais invasivas e às vezes com alto risco, representa um fato eticamente problemático: enquanto de fato a amniocentese permanece a técnica mais difundida e apresenta um risco aceitável (1-1.5%), são empregadas freqüentemente técnicas como a fetoscopia e a placentocentese, que representam um risco mais elevado (5-6%) e recentemente se recorre à retirada da vilosidade coriônica que comporta um risco muito maior (8-9%). O motivo que faz preferir esta última técnica é o de poder fazer a diagnose em fase muito precoce de gravidez (8-11 semanas). Em geral, na Itália não são pedidos previamente *trials* particulares para quem emprega essas técnicas junto a Centros especializados.

Recentemente foi formulada na Inglaterra por obra do *British Medical Research Council* uma diretiva para a segurança e o cuidado da diagnose genética com retirada de vilosidade coriônica que prevê a obrigação de *training* para as pessoas agregadas e se faz referências também a preocupações éticas para os riscos de tal método, preocupações sentidas também em outros Estados (Bélgica, Canadá). Preocupação em torno dos mesmos riscos foram também expressas nos Estados Unidos em Congressos de Ginecólogos e Obstetras.

b) Atualmente é pequeno o desenvolvimento do *counselling* genético em fase pré-matrimonial e pré-concepcional e se difunde o emprego da *diagnose pré-natal* com resultado de altíssimos números de abortos seletivos. As vozes de alarme sobre este ponto não provêm somente do mundo católico, mas também das Igrejas evangélicas protestantes e do ambiente científico e político, tanto que se fala do risco de introduzir critérios de "um novo racismo".

c) Emprega-se em sentido impróprio e indevido o termo "prevenção" de doenças genéticas através da diagnose genética onde na verdade não se trata de prevenir uma doença em um determinado sujeito, mas de "prevenir" o nascimento de tal sujeito já concebido e se pretende impedir a transmissão, em relação aos descendentes, de doenças hereditárias, através da eliminação dos sujeitos portadores.

Analisamos agora os modos particulares de emprego da diagnose genética sempre sob o perfil ético.

1. *A diagnose genética em neonatos*

Difunde-se em algumas nações a introdução de *screening* genético em crianças para diagnosticar alguns defeitos de metabolismo e problemas de crescimento, defeitos e problemas que podem ser tratados e curados.

Este fato se apresenta por si como coligado à terapia, e portanto lícito. Importa, porém, manter firme o princípio do *segredo médico* e da *não-constritividade* dos *screenings*. Alguns autores assinalam o perigo da extensão do *screening* a doenças incuráveis não manifestas ainda, que podem se manifestar em idade avançada: nestes casos a comunicação da diagnose comportaria graves problemas éticos. Qualquer um temeria que se recolhessem dados sobre simples predisposições a doenças que poderiam provocar invalidez para o trabalho. De todo o quadro emerge a necessidade de disciplinar a diagnose que deve ser empregada para causas e motivações terapêuticas ou para a definição da apropriada terapia; deverão ser confiados os dados somente aos pais: dever-se-á vetar a constituição de registros públicos e se pede também a disciplina no banco de dados. Enfim, deve-se considerar que a liceidade de um procedimento não equivale à obrigatoriedade; mesmo nos casos em que o *screening* for lícito, deverá permanecer a sua livre utilização por parte das famílias.

2. *A diagnose genética no adolescente e no adulto*

No adulto os exames genéticos, em sede de *counselling* genético, são praticados ou pensados:

— para ressaltar a existência ou não de *fatores responsáveis de doenças*, existentes no próprio adulto, dos quais se busca a causa ainda não identificada (por exemplo, na fase de identificação de uma "miastenia gravis" ou de uma miopatia do tipo Duchenne). Nestes casos não se vêem motivos especiais de objeção do ponto de vista ético: estamos no âmbito de uma diagnose com fim de verificação clínica. O problema ético consistirá em comunicar ou não ao interessado — que também poderia ser um rapaz — um prognóstico infausto (direito a não saber);

— para efetuar *testes genéticos de idoneidade* para determinados trabalhos. Este uso pode levar a uma discriminação no trabalho e na sociedade. Pode ser justificado eticamente somente no caso em que a comprovação da idoneidade se refira a trabalhos de particular responsabilidade (por exemplo,

para a condução de naves espaciais) e envolvam o bem comum, supondo que tais testes sejam válidos para ressaltar os fatores de risco humano;

— para pedir testes genéticos, por parte das *sociedades de seguros*, com escopo de se garantirem contra o surgimento de doenças graves ou letais em idade jovem: estas pretensões dessas Sociedades não parecem justificadas;

— para realizar *testes de identificação* em criminologia: estes testes foram introduzidos recentemente e parecem eticamente admissíveis, dada a finalidade que é a identificação da verdade (culpa ou não) e ausência de todo risco físico para a pessoa: basta, de fato, qualquer parte do tecido para fazer o teste de identificação. Nesses casos, pode ser pedido também por autoridade, estando implicado aí o bem público de terceiros;

— para a *pesquisa de paternidade* em processos de desconhecimento ou reconhecimento da paternidade: porque os testes genéticos se mostram mais aceitáveis, não se vê por que não possam ser lícitos. Também neste caso, na medida em que existe um procedimento judicial para a tutela do bem de uma terceira pessoa, não se vê por que o teste genético não possa ser também pedido pelo magistrado;

— para definir o sexo cromossômico em presença de anomalias sexuais ou síndromes de intersexualidade com o fim de estabelecer o tipo de síndrome e poder decidir sobre a liceidade/validade do matrimônio. Também neste caso não parece que existam contra-indicações éticas;

— para ressaltar, como já acenamos, o sujeito portador de fatores genéticos hereditários que poderiam comportar doença nos descendentes, no âmbito do *counselling pré-matrimonial ou pré-concepcional*: neste caso o exame fica justificado e responde à verdadeira prevenção em relação à concepção de sujeitos com risco genético; deve permanecer, todavia, a liberdade do acesso ao matrimônio, mesmo em caso de êxito positivo do exame; é óbvio que é importante iluminar e informar sobre os riscos inerentes a cargo da eventual prole, uma vez que se tenha executado o exame e tido êxito positivo.

A diagnose genética pré-natal

A diagnose genética pré-natal é praticada ou pensada para manifestar a existência ou não de doenças genéticas do nascituro;

neste sentido, como dissemos, existem problemas éticos conexos com as técnicas de exame e por motivo de eventual coligação com o aborto seletivo.

É, na realidade, este o campo aplicativo da diagnose pré-natal, que é atualmente o mais denso dos problemas morais. Resumo brevemente as diretivas éticas para este delicado setor.

Porque todas as técnicas têm um fator de risco, deve-se fazer preceder ao exame genético pré-natal uma *consulta genética* para identificar a existência das chamadas "indicações médicas" para a diagnose pré-natal; estas estão ligadas à idade da mulher gestante (37-38 anos como termo de partida, normalmente) ou à existência de "precedentes" na história familiar por diversas doenças genéticas. Durante a consulta deve ser exigido das normas deontológicas que a mulher seja informada sobre os riscos das técnicas, sobre as possibilidades de erro, sobre os problemas éticos e psicológicos sucessivos.

Outro problema ético nasce, como acenamos, da escolha da técnica e da adequada preparação dos executores da retirada em relação ao risco. Algumas técnicas como a fetoscopia, a placentocentese e sobretudo a retirada da vilosidade coriônica revelam, na grande parte dos casos, um risco moralmente inaceitável não somente em plano ético, mas também no deontológico, ao menos para aqueles que pensam que o embrião seja — como é — um ser humano em desenvolvimento.

O problema mais grave, porém, é o da conexão com o aborto seletivo.

A matéria exigiria um tratamento específico e amplo; podemos, porém, dar como indispensáveis as seguintes indicações éticas:

a) A propósito da utilização dos resultados da diagnose pré-natal deve ser considerada com preocupação, do ponto de vista cultural e civil — e por isso deve ser eticamente rejeitada — a mentalidade "seletiva" que está se difundindo, segundo a qual a vida dos filhos teria valor e deveria ser aceita somente se perfeita fisicamente, de modo que no futuro possam nascer somente filhos belos e sãos. Esta mentalidade seletiva repercute na acolhida do deficiente, do enfermo e do moribundo. Nesta visão onde a "qualidade de vida" é buscada não como desejável complemento da vida, mas como condição da aceitabilidade da própria vida, esconde-se um princípio de tipo eugenístico que deve ser combatido com toda força.

b) A posição do genetista e dos seus colaboradores em relação à diagnose pré-natal, levando-se em conta o que foi exposto precedentemente dos princípios gerais que foram evocados, deverá exprimir-se segundo as seguintes linhas de conduta:

— deverá ser feita a *comunicação rigorosa da verdade* efetivamente verificada e do seu significado no contexto da situação objetiva global. A dignidade compreende também o chamamento à dignidade humana do sujeito nascituro, dignidade que é plena ainda que seja malformado, dignidade que deve ser-lhe reconhecida;

— deverá se tornar concretamente praticável a *defesa da vida nascente*, mesmo se afetada por malformações, tendo presente e indicando todas as possibilidades concretas aptas para fazer superar as causas que poderiam induzir a mulher à interrupção da gravidez. A existência de uma doença genética não pode equivaler a uma condenação à morte. É dever do médico cuidar também do nascituro, e não somente da mulher;

— deverá ser feito um *chamamento à responsabilidade do casal* e em particular da mulher, à qual não pode ser imposto um tipo de programa seletivo preestabelecido;

— deverá ser oferecida a *solidariedade da comunidade*, que é muitas vezes decisiva para a escolha da mulher. Tal solidariedade poderá ser expressa pela presença do psicólogo e do assistente social, se isso for oportuno e puder ser oferecido pelas associações de voluntariado, para assegurar o apoio à família e ao nascituro em caso de necessidade.

Concluindo estas indicações sobre o juízo ético em tema de diagnose pré-natal, citamos o que foi dito pela recente Instrução da Congregação para a Doutrina da Fé: "Se a diagnose pré-natal respeitar a vida e a integridade do embrião e do feto humano e for orientada para sua salvaguarda ou para sua cura individual, será moralmente lícita" (*Instrução*, I, 2).

A conseqüência é que é gravemente imoral também por parte da mulher pedir a diagnose pré-natal com a intenção de proceder ao aborto no caso de êxito infausto — e seria responsável de ação ilícita também o especialista que, ao realizar o exame ou ao comunicar a diagnose, induzisse a mulher a interromper a gravidez.

A engenharia genética com o fim de produção de fármacos

As técnicas de engenharia genética têm permitido a produção de fármacos muito importantes (insulina, interferon) e outros tipos de fármacos estão em fase de estudo.

Do ponto de vista ético não parece que existam dificuldades *de per si*, salvo o fator de risco para o emprego de eventuais microorganismos (vírus ou retrovírus compreendidos) por causa da sua periculosidade conatural ou adquirida depois da manipulação. Este problema entra no capítulo da "segurança" na manipulação genética em laboratório *in vitro* que citamos anteriormente.

A posição ética compartilhada por todas as partes é de juízo positivo e de esperança para a preparação de novos fármacos (ou de produtos empregados para a alimentação), mas ao mesmo tempo é ressaltada a exigência de proteger-se dos riscos e de prever o sistema de disciplina e controle de que falamos.

A "geneterapia" no homem

Com o termo de "terapia genética" ou "geneterapia" se indica também a assim chamada cirurgia genética que prevê o emprego das técnicas de DNA recombinantes através da utilização de endonuclease, de restrição e de ligase.

Sabe-se que o sucesso neste campo ainda é pequeno e, todavia, a esperança é muito grande e o empenho dos pesquisadores é férvido e assíduo. Aliás, em si mesma, esta perspectiva se apresenta como a que é eticamente a mais positiva.

À luz da literatura devemos, porém, distinguir vários níveis de intervenção terapêutica:

— sobre as células somáticas;
— sobre a linha das células germinais;
— sobre os gametas *in vitro* antes da fecundação;
— sobre embriões humanos *in vitro*.

a) Em relação à geneterapia em células somáticas, são realizadas ainda experimentações com o escopo de introduzir células geneticamente corretas no organismo nascido ou adulto, afetado por doenças genéticas. Não existem notícias de resultados alcançados. Todavia, pode-se prever um juízo eticamente positivo como para outras intervenções de tipo somático, sempre que a intervenção tenha sucesso e não comporte riscos ou complicações.

Os riscos e os benefícios eventuais neste caso ficam no indivíduo e não se transmitem aos descendentes. Entre os riscos se assinalam os que se relacionam à utilização de vetores como retrovírus capazes de provocar tumores. Por este caminho se estuda a possibilidade de terapias das células hemopoéticas da medula óssea.

b) Em relação à intervenção na linha das *células germinais*, na hipótese de que existam técnicas verificadas neste sentido, deve-se ter presente que a mutação realizada pode se transmitir a todos os descendentes. O juízo sobre tais tentativas no homem é geralmente negativo pelo alto risco que comportaria o induzir mutações indesejadas ou, quando se aja sobre óvulos fecundados, pelo risco de induzir a supressão ou a dispersão de embriões humanos. A recente Conferência dos 7 países mais desenvolvidos definiu a "geneterapia" em células germinais como "privada de indicações médicas e de justificações éticas".

c) As intervenções *em gametas* antes da sua união são pensadas para a seleção do sexo e isto não parece justificado, se não se tratar de correções de doenças hereditárias ligadas ao sexo. Mas também neste caso permanecem os problemas coligados com as técnicas de fecundação artificial que são pedidas e que comportam numerosos problemas éticos.

Em linha de princípio, seja em relação às intervenções na cadeia de células germinais, seja em relação às intervenções em gametas com o escopo de selecionar o sexo, é necessário ter presente que a determinação das qualidades físicas ou sexuais por parte dos biólogos e dos pais no nascituro, se não for motivada pela terapia de uma doença mas simplesmente por uma escolha arbitrária, instaura uma relação de dependência e de determinismo entre homem e mulher que, mesmo que fosse originada da vontade dos pais, põe em ato uma relação de desigualdade e de domínio que é contrária ao respeito da dignidade humana. Além do mais, este fato pode, como foi evidenciado por muitos, levar a problemáticas psicológicas ulteriores na relação de geração pais-filhos.

d) As intervenções *em embriões*, considerando que se trate de intervenção de caráter genético, são tidas ainda como experimentais atuáveis através de microinjeções e acompanhadas de uma taxa de sucesso muito baixa.

O fato de intervir com um alto risco, de produzir a supressão ou a mutação genética alterativa, faz considerar este tipo de intervenção como ofensivo à dignidade do ser humano e sempre carregado de riscos para a vida e a identidade genética do nascituro. Somente

uma tentativa extrema de salvar a vida do embrião não recuperável de outra maneira e com outros meios poderia justificar uma tal intervenção.

Engenharia genética experimental

Devemos levar em consideração que grande parte dos procedimentos aos quais nos referimos são ainda de caráter experimental e quando a experimentação é realizada no homem reveste-se de um caráter ético particular.

Para a experimentação em campo genético deve-se ter presente sobretudo as normas éticas que devem guiar qualquer experimentação sobre o ser humano, principalmente a distinção entre *experimentação terapêutica* e *experimentação pura*, a primeira realizada em benefício do sujeito e a segunda em benefício direto da ciência.

Deve-se levar em consideração também a norma ética para a qual em toda experimentação devem ser evitados *riscos graves* para a vida e a saúde do sujeito no qual se realiza a experimentação e que exista uma *proporcionalidade*, entre risco e benefício, referida ao bem do próprio sujeito no qual se intervém.

Ademais, a norma e a necessidade do *consenso* no nosso caso assumem uma fisionomia particular, porque aqui estamos em presença do fato de que as conseqüências de uma intervenção genética podem se estender às gerações futuras ou que as próprias experimentações podem usar o embrião que não pode dar consenso. A experimentação que deve ser admitida, portanto, é a voltada ao bem do embrião, que não tem risco de alteração da linha germinal nem riscos para a integridade física.

Normas de cunho ético foram expressas nas citadas Recomendações do Conselho de Europa: a 934 de 1982 e 1.046 de 1986.

Também a experimentação genética em embriões *humanos* vivos *in vitro* para os quais *não se prefigura o implante no útero* comporta a consideração de que tais embriões são sempre seres humanos e, seja no caso de serem construídos para a experimentação, seja que sobrem dos procedimentos de procriação artificial, viriam a ser injustamente utilizados como cobaias humanas. Isso deve ser declarado ilícito para todo homem, qualquer que seja sua visão filosófica ou religiosa.

Se desses embriões *se prevê um implante sucessivo*, deve-se distinguir: se o embrião provém da fecundação *in vitro*, o fato envolve

toda a problemática ética de tais procedimentos (aos quais está coligada a dispersão de uma parte de embriões); se o embrião é *retirado* e depois *reimplantado* depois de tratamento genético, esta hipótese poderia ser justificada somente por uma tentativa extrema de salvar a vida do próprio embrião não recuperável de outro modo, sempre com a devida autorização dos pais.

Do mesmo modo, não se justifica a experimentação em embriões vivos mesmo que sejam considerados como não-viáveis.

Também os *embriões mortos* devem ser considerados em comparação aos cadáveres dos adultos e por isso não podem ser utilizados como objetos materiais, privados de qualquer dignidade. A sua utilização para a pesquisa diagnóstica deverá ser disciplinada e ter o consenso dos pais e na condição de que subsista uma válida razão.

Talvez neste ponto se deva fazer aceno à utilização dos embriões humanos e dos fetos mortos para o enxerto de tecidos nervosos em adultos doentes, por exemplo, na cura do parkinsonismo, com escopo, portanto, terapêutico.

Este procedimento, que foge da engenharia genética, pode ser justificado somente quando se tratar de abortos espontâneos — sempre que possam ter os tecidos válidos para o enxerto — enquanto não se pode justificar a utilização de fetos voluntariamente abortados, porque não é possível estabelecer a independência entre a equipe que pratica o aborto e a mãe, por um lado, e a equipe dos neurocirurgiões interessados no enxerto ou transplante, de outro e este fato conduziria a um ulterior incentivo ou pseudojustificação da interrupção da gravidez e, em todo caso, comportaria a instrumentalização do ser humano exposto ao aborto voluntário e abandonado pura e simplesmente à exploração por parte de outros homens.

Engenharia genética puramente "alterativa" no homem

Podem ser feitas muitas hipóteses técnicas genéticas "alterativas"; toma-se para confronto o que foi experimentado em animais (substituição de núcleos nas células germinais ou clonação, transferência de porções de DNA em células germinais, injeções de DNA recombinantes, fusão celular etc.). Não resulta que algo tenha sido feito ainda no homem para a mudança do seu código genético; a discussão ética está presente em todos os congressos científicos, nos comitês éticos e nos documentos de diversas confissões religiosas; não parece uma discussão puramente acadêmica, porque o que acontece no ani-

mal poderia ser transferido ao homem com o tempo e a experiência científica.

Também se a hipótese segundo a qual a espécie humana já deveria guiar com a ciência e a tecnologia a própria *autopoiese* e as ulteriores fases da própria evolução biológica pode fascinar algum sociobiólogo ou antropólogo, há um acordo substancial sobre a proibição de proceder neste passo ou nesta tentativa.

As razões que são aduzidas, como aludimos com relação aos resultados da *President's Comission*, são de três ordens. A primeira é de caráter filosófico-teológico: cumpre-se um ato de domínio intervindo na corporeidade que é componente substancial da pessoa, violando a sua integridade constituída; a segunda é de caráter social: tender-se-ia a criar desigualdades buscando produzir uma humanidade superior e neste sentido se fala de *eugenismo* que evoca o racismo; a terceira é que não são controláveis os *riscos* sobre as futuras gerações e sobre os indivíduos. A Recomendação 934, aliás, exige que por força das Declarações européias sobre os direitos do homem seja formalmente reconhecido "le droit d'hériter des caractéristiques génétiques n'ayant aucune manipulation" (4, I) e "ce droit être expressement énoncé dans le cadre de la Convention européenne des droits de l'homme" (4, II).

Permanecem duas discussões em campo internacional de importância ética: a liceidade ou não de perseguir através da engenharia genética a finalidade de "melhoramento" (amelioration) da espécie humana e, ademais, o problema da fecundação entre espécies entendida como engenharia alterativa ou como teste de fertilidade.

No que diz respeito ao primeiro problema, existem muitas dúvidas por causa do peso a ser dado ao termo "amelioration": se se tratar de uma correção de defeitos orgânicos ou biológicos, o caso entra no quadro terapêutico; se se tratar de uma introdução de "novidade", isto é, de aquisição de potenciação de algumas características, a palavra cai facilmente na versão eugenística e puramente alterativa (aumento do quociente intelectual, da força física, da longevidade etc.).

Em relação ao segundo problema é admitida por todo mundo a necessidade de proibir não somente na ética, mas também juridicamente, a fecundação *entre espécies*, que representaria a alteração mais notável e monstruosa.

A fecundação entre espécies, entendida como união entre gametas humanos e gametas animais, deve-se distinguir da transfe-

rência de patrimônio genético humano mediante a inserção de porções de DNA humano em outro indivíduo, mesmo que animal, com o escopo de produzir substâncias químicas ou farmacológicas novas de caráter terapêutico ou para modificar as características puramente biológicas dos próprios animais.

Este procedimento não representa uma infração ética; não há dano para o homem, mas antes uma vantagem (benefício das substâncias produzidas, utilização dos animais modificados). Nestes casos, a pessoa humana é preservada na sua integridade e identidade genética enquanto a retirada do DNA advém por células particulares e o animal não muda em espécie nem individualmente.

Discute-se finalmente outro tipo de técnica que se usa de fato para os testes de fertilidade humana, fazendo encontrar espermatozóides humanos com oócitos animais (hamster). À luz dessas afirmações, esta técnica experimental, embora tenha como efeito reações químico-biológicas e não permita nem mesmo uma forma inicial de vida individual (hibridação interespecífica), do ponto de vista ético, não poderia ser proibida.

Engenharia genética em plantas e em animais

As biotecnologias, como são definidas, voltadas para a produção do melhoramento de espécies vegetais e animais ou mesmo a criação de novas espécies é hoje objeto de esperanças e de controvérsias nos países ocidentais.

As esperanças estão concentradas na possibilidade de resolver os problemas de pobreza de certas regiões: por exemplo, a possibilidade de inverter o ciclo do azoto nos cereais de modo que possam vingar em terrenos pobres de azoto, assimilando este elemento do ar mais do que do terreno; estão sendo preparados microorganismos que podem impedir a formação de gelo de inverno nas culturas. Prossegue em todo o mundo a experimentação para melhorar a produção da carne, do leite, da lã mediante variações genéticas programadas nos animais.

As experiências empurram para a criação e a invenção de novas espécies animais e vegetais.

As controvérsias se acendem especialmente por obra de ecologistas e naturalistas em torno do conceito de *ecossistema.*

Existem hoje duas concepções de ecossistema:

Uma concepção *antropocêntrica*, segundo a qual o ecossistema tem no homem o seu ponto de equilíbrio e por isso todas as formas de vida inferiores ao homem devem ser custodiadas, mas também ordenadas — por isso podem ser manipuladas — para o serviço do homem; uma concepção *naturalística* do ecossistema segundo a qual todas as formas de vida e por isso todas as espécies viventes devem ser conservadas como são e ser, ademais, mantidas em equilíbrio entre si, subentendendo-se que entre as diversas formas de vida existe uma continuidade, e não diferença ontológica.

Creio que na visão bíblica cristã prevaleça o primeiro modelo, mas com uma dupla advertência:

— é muito difícil saber quais sejam à distância os efeitos das manipulações genéticas fortemente alterativas do ecossistema;
— as espécies viventes são para o homem, mas são sempre bens criados e não devem ser tratados por capricho, mas por verdadeiras utilidades para a humanidade.

ÉTICA E DIREITO EM TEMA DE INTERVENÇÃO EM GENS HUMANOS

Pergunta-se até que ponto as normas éticas, nos casos em que não forem admitidas por todos nem sancionadas por convenções internacionais ou constitucionais, poderão ser traduzidas em normativa obrigatória para todos?

O problema é de difícil solução para a ciência ética porque envolve os fundamentos da moral e da filosofia do direito e, de fato, as normativas de lei se estabelecem nos casos controvertidos, através do jogo da maioria/minoria ou de acordo com a interpretação do direito constitucional dos estados em particular.

Devo expressar a convicção que torna ao critério personalístico: toda vez que estiver em questão o princípio de intangibilidade da vida da pessoa (embrião compreendido) e da sua "identidade genética", a lei e a moral deverão estar de acordo na defesa destes dois valores: a intangibilidade da vida e a identidade genética da pessoa.

Portanto, a lei é necessária e não basta o critério da auto-regulamentação.

Creio que seja evidente neste campo do progresso humano e da pesquisa científica — da engenharia genética, neste caso — que

é indispensável que exista uma estreita relação entre moral e direito e, por outro lado, que também é importante que as normas jurídicas e éticas tenham o mais amplo e universal consenso. Não é possível, em outras palavras, abandonar estes temas num tipo de "reserva científica" nem num "limbo" legislativo.

BIBLIOGRAFIA

ATKINSON, G. M. & MORACZEWSKI, A. S., *Genetic couselling, the Church and the law,* The Pope John Center, St. Louis, MO, 1980, p. 259.

AULETTA, T., *La problemática giuridica della diagnosi prenatale,* Med. e Mor., 5, 1987, pp. 837-855.

BELL, N. K. and LOEWER, B. M., *What is wrong with "wrogful life" cases?* J. Med. Phil., 2, 1985, pp. 127-145.

BOMPIANI, A., "Problemi biologici e clinici dell'ingegneria genetica" in CONCETTI, G., *Bambini in provetta,* Logos, Roma, 1986.

BROVEDANI, E., *L'ingegneria genetica. Aspetti scientifico-tecnici*, Aggiornamenti Sociali, 7/8, 1986, pp. 517-534.

CAFFARRA, C., *Aspetti etici della diagnostica prenatale,* Med. e Mor. 4, 1984, 449-457.

CHAGAS, C., *Modern biological experimentation,* Pont. Acad. Ciênc., Cidade do Vaticano, 1984.

CIROTTO, C. & PRIVITERA, S., *La sfida dell'ingegeria genetica,* Cittadela, Ássis, 1985.

CONSELHO DE EUROPA, *Genetic engineering risks and chances for human rights* (European Parliamentary Hearing, Copenhague, 25-26-5-1981 (mimeo), Estrasburgo, 1981, p. 229.

CUCCHIARA, D. & GRASSI, A., *I diritti-dell'uomo e ingegneria genetica: aspetti giuridici,* Medic. e Mor, 3, 1981, pp. 349-57.

DI PIETRO, M. L. & SPAGNOLO, A. G., "Diagnosi prenatale e accoglienza del bambino hadicappato nella famiglia in VV.AA., *Famiglia e Salute,* Vita e Pensiero, Milão, 1987, pp. 248-250.

———, *Famiglia e diagnosi prenatale. In margine alla recente "istruzione" della Congregazione per la Dottrina della Fede,* La famiglia, 124, 1987, pp. 57-66.

DICKENS, B. M., *Prenatal diagnosis and female abortion: a case study in medical law and ethics,* J. Med. Ethics, 12, 1986, pp. 143-144.

DICKSON, D., *US proposes exemptions from DNA guidelines,* Nature, 274, 1978, p. 411.

DISMUKES, K., "Recombinant DNA: a proposal for regulation" in SHANNON, T. A., *Bioethics,* Paulist Press, Ramsey (NJ), 1981, pp. 433-444.

EUSEBI, L., *La tutela penale della vita prenatale,* Med. e Mor., 5, 1989, pp. 603-670.

GENETIC MANIPULATION ADVISORY GROUP (GB), *Genetic manipulation: new guidelines for UK,* Nature, 276, 1978, pp. 104-108.

GERIN, G., *Modificazioni genetiche e diritti dell'uomo,* Cedam, Pádua, 1987, p. 175.

GOGLIA, G., *La ingegneria genetica: aspetti scientifici e implicazioni morali,* Med. e Mor., 2, 1980, pp. 136-174.

JONAS, H., *Technique, morale et génie génétique,* Communio, IX/6, 1984, pp. 46-65.

LANGES, H. "Aspects éthiques de l'ingenierie génétique. Peut-on envisager une action politique?" in *Cahiers Européens*, "La tecnologie génétique et les problèmes éthiques" (mimeo.), Luxemburgo, 50, 1985, pp. 111-127.
LAPPE, M., "Moral obbligations and the fallacies of *genetic control*", in SHANNON T. A. (Ed.), *Bioethics*, Paulist Press, Ramsey (NJ), 1981, pp. 415-432.
LEUZZI, L., *Indicazioni etiche per la diagnosi prenatale*. Med. e Mor. 4. 1984, pp. 458-463.
McCARTHY, D. G. & MORACZEWSKI, A. S., *An ethical experimentation: an interdisciplinary study*, The Pope John Center, St. Louis, 1976.
MUGGAH, H. F. et alii, *Chorionic villus sampling followed by genetic amniocentesis and septic shock*, Lancet, I, 1987, pp. 867-868.
OMS, *Manuale di biosicurezza in laboratorio*, Ann. Ist. Sup. Sanità, 22, 1986, pp. 541-656.
ROMEO, G. & DURAND, P., *Il consultorio genetico e la prevenzione delle malattie ereditarie*, Federazione Medica, 36, 1983, p. 129.
SERRA, A., *Interrogativi etici dell'ingegneria genetica*, Med. e Mor., 3, 1984, pp. 306-321.
——, *Problemi etici della diagnosi prenatale*, Med. e Mor., 1, 1982, pp. 52-61.
SERRA, A., CAGIANO, D. NERI, G. et alii, *La diagnosi prenatale di malattie genetiche, Esperienze, Prospettive, problemi*. Il Progresso Medico, 15, 1981, pp. 1-18.
SGRECCIA, E., *Bioetica e genetica*. In: *Bioetica; Manuale per medici e biologi*, Vita e Pensiero, Milão, 1986, pp. 131-158.
——, *Manipolazione genetica e istanze etiche*, Progetto Donna, 4/5, 1985, pp. 25-32.
——, *Le malformazioni fetali: implicazioni etiche*, Acta Med. Rom., 24, 1986, pp. 539-550.
——, "Diagnosi prenatale" in *Persona, Verità e Morale*, Atti del Congr. Int. di Teologia Morale, Città Nuova, Roma, 1987, pp. 315-331.
——, *La diagnosi prenatale: il difficile incontro tra la verità scientifica e la vita del nascituro* (editorial), Med. e Mor., 4, 1987, pp. 427-431.
——, "Bioetica e sperimentazione sull'uomo" in *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, Vita e Pensiero, Milão, 1986, pp. 305-325.
SIMONI, G. GIMELLI, G., CUOCO, C. et alii, *First trimester fetal karyotiping: one thousand diagnosis*, Human Genetics, 72, 1986, pp. 203-209.
STACEY, M., *Commentary*, J. Med. Ethics, 11, 1985, pp. 193-195.
STAUFFER, U. G., *Diagnostic prenatal des malformations majeures: problemes actuels*, Rev. Med. Suisse Romande, 107, 1987, pp. 375-383.
TETTAMANZI, D., "Ingegneria genetica e interrogativi etici", in *Bioética. Nuove sfide per l'uomo*, Piemme, Casale Monferrato, 1987, pp. 123-143.
——, "La diagnosi prenatale" in ibidem, pp. 105-122.
——, *Interventi su embrioni/feti umani. In margine alla Raccomandazione 1046 del Consiglio di Europa*, La famiglia, 120, 1986, pp. 31-53.
VARGA, A. C., "Gene-splicing, genetic engineering", in *The main issues in bioethics*, Paulist Press, Ramsey (NJ), 1984, pp. 129-147.
VV.AA., *Manipolazioni genetiche e diritto*, Atti del XXXV Convegno di studio dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani, Roma 7-9-12-1984, Giuffrè e Iustitia, Roma, 1986.
WATSON, J. D., TOOZE, J., KURTS, D. T., *Recombinant DNA. A short course*. Scientific Amer. Books, Nova Iorque, 1983, p. 260.
YOUNG, I. D., *Ethical dilemmas in clinical genetics*, J. Med. Ethics, 10. 1984, pp. 73-76.

ÉTICA DA SEXUALIDADE E DA PROCRIAÇÃO:

A CONTRACEPÇÃO, PROCRIAÇÃO RESPONSÁVEL; CONDIÇÕES ÉTICAS E MÉTODOS

MONS. DIONIGI TETTAMANZI

Teólogo Moralista, Itália

INTRODUÇÃO: SIGNIFICADO DOS TERMOS

1) As *"condições éticas"* são as condições para que a *verdade* (ou o sentido) da procriação humana seja acolhida e realizada com *liberdade responsável* pelos esposos. Verdade e liberdade são um *binômio inseparável*, enquanto a verdade é dada/confiada ao homem livre e responsável e enquanto a liberdade responsável se especifica precisamente como adesão à verdade, como um "fazer a verdade". Ora o "fazer a verdade" comporta a execução, portanto a modalidade concreta operativa: daí a argumentação sobre o método, sobre os métodos.

2) Por *"métodos"* entendemos a modalidade concreta operativa ou *como* se realiza na liberdade responsável a verdade da procriação humana. Geralmente por "métodos" se entendem as *duas estradas* seguidas de fato para a realização da chamada procriação responsável: a estrada da contracepção (esterilização e aborto) e a estrada do recurso aos métodos naturais.

É útil e até mesmo necessária, diante de considerações redutivas (somente o aspecto técnico), desviadas (mentalidade contraceptiva) e

superficiais (fora das motivações), uma elucidação terminológica e conceitual sobre os métodos naturais.

Fala-se de "métodos": mas "método" deve ser entendido no sentido etimológico, isto é, no sentido de uma *estrada a seguir para conhecer* o dado da fertilidade e da infertilidade da mulher. É um conhecimento que surge de uma série de elementos e sintomas, que são relevados/verificados justamente através dos chamados "métodos". Este conhecimento da situação fértil ou infértil é a *disposição do casal*, que poderá utilizá-lo de acordo com seu projeto de fecundidade. Em tal sentido preferimos substituir a expressão tecnicista de "métodos naturais" pela expressão personalística de *"recurso" aos métodos naturais.*

Fala-se de métodos "naturais" no sentido que são destinados a ressaltar uma situação que é dada à mulher pela sua própria "natureza" (que sempre é inseparavelmente corpórea-psíquica-espiritual) e no sentido que o recurso a eles não implica nenhuma "manipulação/alteração" dos gestos interpessoais do casal.

É particularmente interessante aquilo que João Paulo II ressaltou na alocução do dia 29 de agosto de 1984: "A regulação moralmente reta deve ser denominada também de *regulação natural* da fertilidade, o que pode ser explicado como conformidade à 'lei natural'. Por 'lei natural' entendemos aqui 'a ordem da natureza', no campo da procriação, enquanto este é composto pela razão reta: tal ordem é a expressão do plano do Criador sobre o homem. E é justamente isto que a Encíclica (*Humanae vitae*), juntamente com toda a tradição da doutrina e da prática cristã, sublinha de modo particular: o caráter virtuoso da atitude, que se exprime na regulação 'natural' da fertilidade, *não* é determinado *tanto* pela fidelidade a uma impessoal *lei natural quanto ao Criador-Pessoa*, fonte e Senhor da ordem que se manifesta em tal lei. Desde este ponto de vista, a redução à regularidade biológica unicamente, separada da 'ordem da natureza', isto é, do plano do Criador, deforma o autêntico pensamento da encíclica *Humanae vitae*. O documento pressupõe certamente essa *regularidade biológica*, até mesmo exorta as pessoas competentes a estudarem-na e a aplicarem-na de modo ainda mais aprofundado, mas entende sempre tal regularidade como a *expressão da 'ordem da natureza'*, isto é, *do plano providencial do Criador*, em cuja execução fiel consiste o verdadeiro bem da pessoa humana".

Justamente porque nos métodos naturais é fundamental o "recurso" que deles faz o casal, e portanto o seu "gesto pessoal" torna decisivo o contexto dentro do qual estão inseridos e são utilizados: é o contexto da procriação responsável.

3) Antecipamos um ponto qualificante e decisivo do nosso argumento: entre as duas estradas assinaladas — a contracepção e o recurso aos métodos naturais — se dá uma *diferença não somente ética, mas também antropológica.* Ora, tal diferença pode emergir somente de uma cuidadosa análise do rico conteúdo da procriação responsável.

Parece-nos ser possível falar de uma tríplice responsabilidade em relação à procriação humana, responsabilidade:

— *fundamental*: que diz respeito ao *sentido* do procriar humano;
— *geral*: o *estado* de vida conjugal;
— *particular*: o *ato* conjugal.

I. A RESPONSABILIDADE FUNDAMENTAL: O "SENTIDO" DO PROCRIAR HUMANO

A *responsabilidade fundamental* é a relacionada com o *sentido especificamente humano do procriar* uma pessoa. Antes de perguntar-se quantos filhos ter ou se ter ou não o filho, antes de perguntar-se como regular a fertilidade, e até mesmo para pôr-se tais perguntas, o casal deve interrogar-se sobre o próprio sentido do procriar, sobre o *logos* do gerar: sobre a "verdade", portanto, do filho.

Ora, uma análise cuidadosa da experiência pessoal do procriar humano releva como o envolvimento da pessoa se realiza de modo único e singular, poderíamos dizer "superlativo", porque a pessoa é envolvida na sua totalidade unificada, na sua dinâmica específica, na sua finalidade e na sua transcendência.

1) O procriar humano compromete a pessoa (as pessoas dos cônjuges) na sua *totalidade unificada*, segundo o termo usado pela *Familiaris consortio*: "Enquanto espírito encarnado, isto é, alma que se exprime no corpo e corpo enformado por um espírito imortal, o homem é chamado ao amor nesta sua totalidade unificada. O amor abraça também o corpo humano e o corpo torna-se partícipe do amor espiritual... A sexualidade, mediante a qual o homem e a mulher se doam um ao outro com os atos próprios e exclusivos dos esposos, não é de fato alguma coisa puramente biológica, mas abrange o núcleo íntimo da pessoa como tal" (n. 11). O procriar humano, justamente porque "humano", não é redutível a um fato meramente biofisiológico ou a um fato meramente psicológico ou espiritual, mas sim afeta, assume, penetra e plasma a "totalidade

unificada" da pessoa, o todo único, indiviso e indivisível da pessoa: é *um fato inseparavelmente biológico-afetivo-espiritual.*

Em tal sentido o casal faltaria com a sua responsabilidade fundamental se o seu proceder se resolvesse num fato simplesmente instintivo (fruto de um instinto não-controlado), casual (resultado do acaso), fisicista (termo da genitalidade física).

2) O procriar humano envolve a pessoa na sua *dinâmica específica*, ou seja, a doação de si. O *specificum* do ser humano, aquilo que o constitui como pessoa, é a capacidade de doar-se, como admiravelmente escreve o Concílio: o homem, "a única criatura na terra que Deus quis por si mesma" e que não pode "encontrar-se plenamente senão por um dom sincero de si mesmo" (GS, 24). A doação de si, que é própria dos cônjuges, é *recíproca* (do homem à mulher e desta ao homem, e cada um a seu modo "se doa" e acolhe o outro); ademais é *pessoal*, tendo como objeto/termo não tanto aquilo que se "tem" como aquilo que se "é"; e, justamente porque pessoal, é *total*, a pessoa é um "todo unitário", de modo que se doa como pessoa precisamente com o dom total.

De novo, faltaria a responsabilidade fundamental do casal se o procriar não se resolvesse em um fato interpessoal, de reciprocidade pessoal e total doação. Em outras palavras, o procriar humano deve ser fruto e sinal do amor que se doa, "o testemunho vivo da plena doação recíproca dos esposos" (*Familiaris consortio*, 28).

3) O procriar humano envolve a pessoa na sua *finalidade*, isto é, na sua vocação "fundamental e nativa" e, portanto, no seu destino, o amor: "Deus criou o homem à sua imagem e semelhança (Gn 1,26ss.), chamando-o à existência *por amor*, chamou-o *ao amor*... O amor é, portanto, a fundamental e nativa vocação de todo ser humano" (*Familiaris consortio*, 11). O único "porquê" que pode motivar o desejo do filho, e portanto a escolha procriativa, é o amor ao filho na sua identidade e dignidade de pessoa: sempre "fim" e nunca "meio". O filho, portanto, deve ser desejado (e com a escolha procriativa buscado) como "valor em si e por si". Em tal sentido não se dá, propriamente falando, o direito *ao* filho, mas somente o direito *do* filho, o direito de ser desejado, querido, concebido como valor em si e por si. É esta a única lógica do amor, do amor que se doa: "Doar-se um ao outro para doarem-se juntos", segundo as palavras de Paulo VI às *Equipes Notre-Dame* (4 de maio de 1970).

A responsabilidade fundamental seria violada se o casal desejasse, quisesse, concebesse o filho não como termo vivo e pessoal

de uma doação, mas como resposta a uma "necessidade" própria ou a outros interesses não condizentes com a dignidade pessoal do filho.

4) O procriar humano envolve a pessoa na sua *transcendência,* na sua relação com Deus. O procriar é um fato humano, mas é radicalmente um fato mais que humano; não é somente um evento maravilhoso, mas sim um "mistério", porque o procriar é um "pro-criar", ou seja, uma colaboração por parte do homem e da mulher com Deus Criador e Pai. Escrevia Paulo VI na Encíclica *Humanae vitae*: "O amor conjugal revela a sua verdadeira natureza e nobreza quando é considerado na sua fonte suprema, Deus, que é Amor (1Jo 4,8), 'o Pai, de quem toma o nome toda família no céu e na terra' (Ef 3,15)" (n. 8). E João Paulo II: "Na origem de cada pessoa humana há um ato criador de Deus; nenhum homem vem à existência por acaso: ele é sempre o termo do amor criativo de Deus" (17 de setembro de 1983).

Seria uma objetiva violação da responsabilidade fundamental dos esposos se devessem se comportar não como "ministros" do desígnio de Deus, mas como "patrões e árbitros", se devessem interpretar e viver em termos exclusivamente imanentísticos ou "laicos" o procriar humano.

II. A RESPONSABILIDADE GERAL: O "ESTADO" DE VIDA CONJUGAL

A *responsabilidade geral* é a que diz respeito à fecundidade em relação ao *"estado" de vida conjugal*, ou seja, a "medida" da família, o número dos filhos.

É uma responsabilidade que descende da precedente: justamente porque o procriar especificamente humano envolve uma série de valores e de exigências da pessoa, a acolhida do próprio filho por parte dos pais é digna de uma nova pessoa humana *somente se e na medida em que existem as condições* para o nascimento e o crescimento de uma pessoa. E o conteúdo de tais condições pode ser explicitado com as palavras de Paulo VI: "Em relação às condições físicas, econômicas, psicológicas e sociais, a paternidade responsável se exercita, seja com a deliberação ponderada e generosa de fazer crescer uma família numerosa, seja com a decisão, tomada por graves motivos e no respeito da lei moral, de evitar temporariamente e também por tempo indeterminado um novo nascimento" (*Humanae vitae*, 10).

O texto da Encíclica descreve sinteticamente a situação existencial do casal ante o problema da fecundidade: é uma situação que resulta de um conjunto de circunstâncias ("condições") que condicionam o nascimento e o crescimento do filho. Mesmo se somente exemplificativo, o elenco é bastante amplo e de algum modo completo. Fala-se, com efeito, de condições "físicas", que envolvem a saúde seja dos pais (da mãe em particular), seja dos filhos; de condições "econômicas", isto é, do grau de disponibilidade de bens materiais por parte da família; de condições "psicológicas", relacionadas com a harmonia do casal e a capacidade educativa; de condições "sociais", ou seja, as condições da sociedade na qual a família está inserida (sob todos os aspectos: grau de desenvolvimento, nível de cultura, qualidade e quantidade de meios oferecidos à família como ajuda às suas tarefas, situação demográfica etc.).

Ora, estas circunstâncias são "condições" que influem no nascimento e no crescimento das pessoas, mas são também um "sinal" do desígnio de Deus, quase *um "chamado" que o Senhor faz ao casal* para a sua missão de fecundidade. E vista na sua situação concreta, a vontade de Deus pode conduzir os cônjuges a uma regulação da fertilidade que não coincida sempre e somente com uma "limitação" ou até mesmo uma "exclusão da natalidade, mas pode expressar-se também na escolha de uma "família numerosa".

III. A RESPONSABILIDADE PARTICULAR: O "ATO" CONJUGAL

A *responsabilidade particular* diz respeito à fecundidade *em relação ao "ato" conjugal*: é a responsabilidade que torna concreta e histórica aquela fundamental e geral. De fato, o sentido do procriar humano e a medida da família de "projeto" tornam-se "realidade", ou seja, se realizam através do ato "próprio e exclusivo" dos esposos, isto é, o ato conjugal.

Ora, tal responsabilidade particular consiste, como se disse, *no "sim" que o casal pronuncia à verdade* do ato conjugal, mais radicalmente, à "verdade" *do amor conjugal*, que naquele ato encontra a sua específica revelação e realização. Está em questão a verdade do desígnio de Deus sobre a comunhão sexual dos esposos, a verdade da ordem moral inscrita pelo Criador no próprio ser do homem e da mulher e na sua relação interpessoal.

A esta verdade se refere o Concílio (GS, 50) e a Encíclica de Paulo VI: "Paternidade responsável comporta ainda, e principalmente,

uma relação mais profunda com a ordem moral objetiva, estabelecida por Deus, de que a consciência reta é intérprete fiel. O exercício responsável da paternidade implica, portanto, que os cônjuges reconheçam plenamente os próprios deveres, para com Deus, para consigo próprios, para com a família e para com a sociedade, numa justa hierarquia de valores. Na missão de transmitir a vida, eles não são, portanto, livres para procederem a seu próprio bel-prazer, como se pudessem determinar de maneira absolutamente autônoma as vias honestas a seguir; mas devem, sim, conformar o seu agir com a intenção criadora de Deus, expressa na própria natureza do matrimônio e dos seus atos e manifestada pelo ensino constante da Igreja" (*Humanae vitae*, 10).

A responsabilidade particular com referência ao ato conjugal penetra diretamente no problema da *modalidade pessoal* deste próprio ato conjugal. Ora, a modalidade pessoal faz referência, de modo inseparável, não somente ao *dado subjetivo* das intenções-motivações, mas também ao *dado objetivo* da *natureza-estrutura* do ato conjugal.

E à luz de uma reflexão, baseada na experiência conjugal, analisada criticamente pela "ratio" e proposta pelo Magistério da Igreja (cf. *Humanae vitae* e *Familiaris consortio*), deve-se dizer que o ato conjugal está na sua verdade objetiva quando exprime os seus *dois significados inseparáveis: o significado unitivo e o significado procriativo*. É a questão da "linguagem do corpo": a *linguagem do dom total de si*, que se configura inseparavelmente como *dom intraconjugal*, que faz dos dois uma só carne, e como *dom transconjugal* que dispõe a *una caro* dos esposos a tornar-se fonte da nova carne do filho. Escreve Paulo VI: "Na verdade, pela sua estrutura íntima, o ato conjugal, ao mesmo tempo que une profundamente os esposos, torna-os aptos para a geração de novas vidas, segundo leis inscritas no próprio ser do homem e da mulher. Salvaguardando estes dois aspectos essenciais, unitivo e procriador, o ato conjugal conserva integralmente o sentido de amor mútuo e verdadeiro e a sua ordenação para a altíssima vocação do homem para a paternidade" (*Humanae vitae*, 12).

E nesta "linguagem do corpo" encontra seu lugar o ritmo natural de fertilidade e de infertilidade: "O homem como ser racional e livre deve rever com perspicácia aquele ritmo biológico que pertence à ordem natural. Pode e deve conformar-se a ele, a fim de exercitar a 'paternidade-maternidade' responsável, que, segundo o desígnio do Criador está inscrita na ordem natural da fecundidade humana. O conceito moralmente reto de regulação da fertilidade não é outra coisa senão a interpretação da linguagem do corpo na verdade.

Os próprios '*ritmos naturais* imanentes às funções geradoras' *pertencem à verdade objetiva daquela linguagem* que as pessoas interessadas deveriam encontrar no seu pleno conteúdo objetivo. É necessário ter presente que o 'corpo fala' não somente com toda a eterna expressão da masculinidade e da feminilidade, mas também com as estruturas internas do organismo, da atividade somática e psicossomática. Tudo isso deve encontrar seu lugar correspondente na linguagem com que dialogam os cônjuges, como pessoas chamadas à comunhão na 'união do corpo'" (João Paulo II, *Alocução*, 5 de setembro de 1984).

Ora, a diferença entre a contracepção e o recurso aos métodos naturais depende diretamente da diferença da "linguagem do corpo" implicada: no primeiro caso a linguagem é "falsificada" nos seus significados nativos e originais, enquanto no segundo tal linguagem permanece "na verdade". Estamos diante de uma diferença não de grau, mas de natureza: uma diferença, portanto, qualitativa, uma diferença de natureza antropológica e ética.

Eis a explicação da *Familiaris consortio*, que retoma e especifica o ponto 12 da encíclica *Humanae vitae*: "Quando os cônjuges, mediante o recurso à contracepção, dividem estes dois significados que Deus Criador inscreveu no ser do homem e da mulher e no dinamismo da sua comunhão sexual, se comportam como 'árbitros' do desígnio divino e 'manipulam' e envilecem a sexualidade humana e, com esta, a própria pessoa e a pessoa do cônjuge, alterando o seu valor de doação 'total'. Assim, à linguagem nativa que exprime a recíproca doação total dos cônjuges, a contracepção impõe uma linguagem objetivamente contraditória: a de não doar-se ao outro na totalidade. Decorre disso não somente o positivo rechaço da abertura à vida, mas também uma falsificação da verdade interior do amor conjugal, chamado a doar-se em totalidade pessoal. Quando, ao contrário, os cônjuges, mediante o recurso aos períodos de infecundidade, respeitam a conexão inseparável do significado unitivo e procriativo da sexualidade humana, se comportam como 'ministros' do desígnio de Deus e 'usufruem' da sexualidade de acordo com o originário dinamismo da doação 'total', sem manipulação nem alterações" (n. 13).

Procuramos captar a *diferença antropológica e ética* entre a contracepção e o recurso aos métodos naturais analisando, nesta exata perspectiva, os conteúdos acima indicados em relação com a responsabilidade fundamental e geral: na realidade, enquanto a contracepção é objetivamente desconforme, o recurso aos métodos naturais é objetivamente conforme seja ao sentido especificamente humano do procriar, seja à fecundidade própria do estado de vida conjugal:

em última instância a desconformidade ou conformidade é com a *verdade do amor conjugal.*

1) Assim, temos enfatizado o envolvimento da *pessoa na sua totalidade unificada.* Ora, esta é violada de vários modos pela contracepção. Bastaria pensar na *dimensão de conhecimento e de domínio de si,* próprio da pessoa. Em tal sentido Paulo VI escreve: "Em relação com os processos biológicos, paternidade responsável significa conhecimento e respeito pelas suas funções: a inteligência descobre, no poder de dar a vida, leis biológicas que fazem parte da pessoa humana.

Em relação às tendências do instinto e das paixões, a paternidade responsável significa o necessário domínio que a razão e a vontade devem exercer sobre elas" (*Humanae vitae,* 10). Como a experiência demonstra, o recurso aos métodos naturais, por sua natureza, pressupõe e favorece, diversamente do simples confiar no meio técnico, o autoconhecimento e o autocontrole de parte do casal. Por outro lado, conhecimento e vontade são os aspectos primeiros, essenciais e irrenunciáveis da "responsabilidade": como pode dizer-se verdadeiramente responsável quem não conhece ou quem, conhecendo, não é capaz de favorecer-se a si mesmo?

Em tal modo, o recurso aos métodos naturais se põe como fato de promoção humana e cultural: "É necessário fazer de tudo para que um tal conhecimento torne-se acessível a todos os cônjuges e, antes, às pessoas jovens, mediante uma informação e uma educação claras, tempestivas e sérias, por obra de casais, de médicos, de expertos. O conhecimento deve, pois, desembocar na educação do autocontrole: daí a absoluta necessidade da virtude da castidade e da permanente educação para ela" (*Familiaris consortio,* 33).

Ainda: totalidade unificada significa sexualidade que reflete e revive em si todos os componentes da pessoa, do espiritual ao afetivo, ao físico; uma sexualidade, portanto, inseparavelmente físico-psíquico-espiritual. Ora, a contracepção tende objetivamente a concentrar e às vezes a exaurir o interesse sobre a dimensão físico-genital da sexualidade, enquanto o recurso aos métodos naturais alarga tal interesse e o estende, de maneira variada, a toda a gama dos valores da sexualidade humana: em particular leva a cultivar "aqueles valores de ternura e de afetividade, que constituem a alma profunda da sexualidade humana, também na sua dimensão física" (*Familiaris consortio,* 32).

2) Ademais, relevamos o envolvimento da *pessoa na dinâmica específica da doação de si,* precisamente de uma doação "recíproca,

pessoal e total". Justamente uma tal doação, com as características indicadas, é manipulada e alterada objetivamente pela contracepção, enquanto o recurso aos métodos naturais conserva o respeito à sua verdade.

A *reciprocidade* da doação-acolhida é elemento qualificante da "conjugalidade", que exige o compromisso por parte dos cônjuges de co-participação, co-divisão e co-responsabilidade. Este é o pressuposto do recurso aos métodos naturais, que favorece, confirma e matura o valor da comunhão conjugal. Os métodos contraceptivos, não obstante o "acordo" que exijam entre os esposos, sempre pesam unilateralmente sobre um dos cônjuges, o mais das vezes sobre a mulher.

A doação conjugal, ademais, se configura essencialmente como *doação pessoal*: é a pessoa do cônjuge que se doa como pessoa ao outro cônjuge, assim como é a pessoa do cônjuge que acolhe o outro como pessoa. Trata-se de uma doação-acolhida *através do "corpo"*, este entendido não simplesmente como complexo orgânico-funcional, isto é, complexo de órgãos e funções (como no caso do corpo animal), mas sim no seu valor especificamente humano, como parte integrante constitutiva da pessoa, como a própria pessoa na sua visibilidade e comunicabilidade. O corpo humano, que possui — usando a sugestiva expressão de João Paulo II — o "significado esponsal", revela a pessoa como ser-com e como ser-para, na sua fundamental vocação à comunhão e à doação, portanto.

A contracepção, então, não se limita a manipular e a alterar um órgão e uma função do corpo, mas pela unidade substancial da pessoa atinge a própria pessoa. O corpo sexuado (a pessoa sexuada), mediante a contracepção, é "usado" como um "objeto": "dissolvendo a unidade pessoal de alma e corpo, fere a própria criação de Deus no encontro mais íntimo entre natureza e pessoa (*Familiaris consortio*, 32). Como claramente lembrou Paulo VI, as leis biológicas "fazem parte da pessoa humana" (*Humanae vitae*, 10): por isso a contracepção constitui, objetivamente, uma ofensa não simplesmente à biologia ou fisiologia da pessoa, mas à própria pessoa na sua biologia e fisiologia. Nesse sentido, a contracepção atinge e envolve a pessoa no seu *ser*, e não somente no seu ter. A razão é sempre a mesma: "O corpo humano é parte constitutiva do homem, pertence ao ser da pessoa e não ao seu ter" (João Paulo II, discurso, 17 de setembro de 1983).

Enfim, a *doação* conjugal se caracteriza, em íntima e necessária dependência da doação pessoal, como *total*: esta "totalidade" é

refutada pela contracepção e respeitada pelos métodos naturais. "O ato contraceptivo — revela o Papa no discurso citado — introduz uma substancial limitação nesta recíproca doação e exprime um rechaço objetivo da doação ao outro de *todo* o bem da feminilidade ou da masculinidade. Em poucas palavras, a contracepção contradiz a *verdade* do amor conjugal."

3) O procriar humano é o fruto e o sinal do amor conjugal, do amor conjugal que se doa: o filho, na sua dignidade pessoal e, portanto, de "valor em si e por si", é o termo da doação mútua dos esposos. É responsável o procriar um filho quando o seu nascimento e o seu crescimento estão assegurados por "condições" dignas da pessoa que vem a este mundo. Lá onde faltam tais condições, a responsabilidade pede ao casal que "evitem" a gravidez. Mas justamente da "modalidade" pela qual a gravidez é evitada, emerge mais uma vez a diferença entre a contracepção e os métodos naturais. Na sua lógica objetiva, a contracepção — como aliás indica a sua própria etimologia — é *"recusa" do filho*, enquanto o recurso aos métodos naturais se coloca na linha da *"renúncia" ao filho*. Ora, embora o resultado alcançado seja o mesmo, o caminho seguido para atingi-lo é eticamente distinto: a "recusa" contradiz diretamente a consideração do filho como um bem, um valor; a "renúncia", ao contrário, pressupõe o reconhecimento do filho como bem/valor e constitui, na sua concreta situação (onde faltam condições dignas para um novo nascimento) um testemunho do amor ao filho: porque é amado e respeitado na sua dignidade pessoal e é renunciado quando faltam as condições para uma acolhida humana.

4) No procriar humano, o casal está comprometido com a *colaboração com Deus Criador e Pai*, com o desígnio de fecundidade que o Senhor confia à liberdade responsável dos esposos. Tal colaboração se realiza no uso da sexualidade conjugal, assim como o desígnio de fecundidade foi inscrito por Deus no próprio ser do homem e da mulher e no dinamismo da sua comunhão conjugal-sexual e pede para ser atuado pelos esposos na qualidade de "ministros". Objetivamente, isso só pode acontecer com o recurso aos métodos naturais, pois é excluído pela contracepção.

No discurso, já citado, de 17 de setembro de 1983, o Papa se expressa assim: "...desta capacidade (procriativa) o homem e a mulher não são árbitros, nem donos, pois são chamados nela e através dela a serem partícipes da decisão criadora de Deus. Quando, portanto, mediante a contracepção, os esposos excluem do exercício da sua sexualidade conjugal a sua capacidade procriativa, se atribuem um poder que pertence somente a Deus: o poder de decidir *em última*

instância a vinda à existência de uma pessoa humana. Atribuem-se não a qualificação de *co-operadores* do poder criativo de Deus, mas a de *últimos* depositários da fonte da vida humana".

O texto é exato, mas talvez mereça um realce de comentário, justamente para insistir na diferença essencial entre a contracepção e o recurso aos métodos naturais. Ora, como se sabe, dá-se propriamente "contracepção" quando se refuta positivamente a potencial capacidade procriativa, isto é, quando esta é eliminada da sexualidade conjugal. Mas se tal capacidade procriativa potencial não existe, e não existe por diversas causas naturais (como, por exemplo, o período de infertilidade), não se dá e nem pode dar-se, rigorosamente falando, contracepção, ou seja, recusa, eliminação do filho. Este relevo é necessário para a apreensão da legitimidade moral de uma regulação natural (através dos ritmos temporais) da fertilidade, em relação ao controle artificial. De fato, também quando, com a intenção de evitar a concepção responsavelmente (renúncia), se coloca o ato conjugal no momento infértil, o significado procriativo do ato permanece: permanece como "significado", mesmo que naquele momento não se realize — nem possa se realizar — o "efeito" procriativo, ou seja, a procriação. Na contracepção, ao contrário, mesmo sendo idêntico o efeito, temos a dissociação do ato conjugal, a eliminação do significado procriativo e a alteração do significado unitivo.

No recurso aos métodos naturais, os cônjuges se comportam como patrões e árbitros: "Usar deste dom divino, destruindo o seu significado e a sua finalidade, ainda que só parcialmente, é estar em contradição com a natureza do homem, bem como com a da mulher e da sua relação mais íntima; e, por conseguinte, é estar em contradição com o plano de Deus e com a sua vontade. Pelo contrário, usufruir do dom do amor conjugal, respeitando as leis do processo generativo, significa reconhecer-se não como árbitros das fontes da vida humana, mas tão-somente administradores dos desígnios estabelecidos pelo Criador" (*Humanae vitae*, 13).

5) Sobre a fecundidade no "estado" de vida conjugal, já ressaltamos como a *paternidade responsável* é *bivalente*, pois tanto pode fazer crescer uma família numerosa como renunciar um novo nascimento. Ora, também sob este aspecto se deve ressaltar a diferença entre a contracepção e o recurso aos métodos naturais. A contracepção, de fato, contradiz a bivalência própria da paternidade responsável: justamente porque "contraceptivo", seu método se coloca na única e exclusiva direção da recusa de uma vida. Em linha bem diversa está quem recorre aos métodos naturais. E, entre outras coisas, por dois motivos: pelo estilo de vida exigido pelo recurso aos

métodos naturais, estilo que tem entre seus componentes principais uma consideração positiva e cordial da fertilidade (esta não é uma espécie de "doença" que deve ser curada, não é um mal a ser evitado), e um amor sincero e generoso à vida. E um segundo motivo: somente o recurso aos métodos naturais pode promover de forma singular a bivalência da paternidade responsável, já que o conhecimento dos períodos férteis e inférteis possibilita ao casal a individuação e a escolha do tempo conveniente (mais acolhedor humanamente) para o "sim" a uma nova vida.

6) Não é difícil, a esta altura, unificar as razões apontadas para justificar a diferença essencial, qualitativa, entre a contracepção e o recurso aos métodos naturais. O ponto central, o lugar da síntese está na *pessoa humana*, nos seus valores e nas suas exigências: em particular, no valor fundamental do *amor conjugal*. É, portanto, a verdade do amor conjugal que decide e mede a verdade da procriação responsável: não somente em si mesma, mas coerentemente também na sua modalidade de realização. Enfatizava-o com particular lucidez o então Cardeal K. Wojtyla: "A paternidade pertence à natureza deste amor específico, que é o amor conjugal; constitui a sua característica essencial, forma-o na esfera das intenções e imprime nesse amor o selo de um acabamento especial. O amor conjugal se realiza através da paternidade. A responsabilidade pela paternidade é ao mesmo tempo — poder-se-ia dizer — a responsabilidade para a paternidade. Pretende-se dizer que uma faz parte da outra, que uma decide a outra".

Resulta do que precede que o recurso aos métodos naturais pela coerência com os valores e as exigências da pessoa (particularmente com o amor conjugal), se qualifica objetivamente como *via humana e humanizante* da comunhão conjugal-sexual. Assim, o recurso aos métodos naturais pode ter — e de fato tem — uma motivação também simplesmente racional. Esta era, por exemplo, a posição de Mahatma Gandhi.

CONCLUSÃO: O CAMINHO MORAL DO CASAL E O RECURSO AOS MÉTODOS NATURAIS

A "verdade" deve-se fazer "história", ou seja, vida vivida: assim a verdade da procriação responsável, respeitada e promovida pelo recurso aos métodos naturais. Entramos assim no amplo capítulo da vida subjetiva do casal e da sua responsabilidade moral concreta.

A chave de leitura adequada para este capítulo pode encontrar-se nas magníficas palavras que Paulo VI, forte e suave ao mesmo tempo, dirige aos sacerdotes justamente no ponto específico da procriação responsável: "Não minimizar em nada a doutrina salutar de Cristo é forma de caridade eminente para com as almas. Mas isso deve andar sempre acompanhado também de paciência e de bondade de que o mesmo Senhor deu o exemplo, ao tratar com os homens. Tendo vindo para salvar, e não para julgar, Ele foi intransigente com o mal, mas misericordioso com os homens. No meio das suas dificuldades, que os cônjuges encontrem sempre na palavra e no coração do sacerdote o eco fiel da voz e do amor do Redentor" (*Humanae vitae*, 29). É a mesma chave de leitura proposta pela *Familiaris consortio*, em dimensão eclesiológica: "Também no campo da moral conjugal a Igreja é e age como mestra e mãe... Mas é a mesma e única Igreja a ser ao mesmo tempo mestra e mãe... Por isso, a pedagogia concreta da Igreja deve sempre estar unida e nunca separada da sua doutrina" (n. 33).

Recomendamos, para uma análise mais detalhada das etapas do caminho moral do casal, um outro estudo.[1] Restringimo-nos, pois, a algumas indicações telegráficas:

— todos reconhecem as múltiplas "dificuldades" (pessoais, de casal, econômicas ou sociais, doutrinais ou práticas) que o casal pode encontrar para viver o ideal normativo do amor conjugal fecundo;
— todos e, portanto, também o casal em dificuldade, devem *"chamar as coisas pelo seu nome"*: a ordem, ordem; a desordem, desordem; o bem, bem; o mal, mal. Em tal sentido a sexualidade manipulada e alterada não está na ordem, não é um bem, mas constitui um *vulnus* do amor conjugal da sua verdade;
— o casal para pôr-se a caminho e para permanecer no caminho do ideal normativo deve possuir condições humanas (de autoconhecimento e de autocontrole) e espirituais (recursos à ajuda de Deus): sem tais condições é totalmente impossível caminhar;
— é necessário distinguir (e unir) entre *desordem* e *culpa* sob o aspecto moral: a desordem é objetiva, a culpa é subjetiva; nem tudo aquilo que é desordem é culpa e culpa grave. A subjetividade está ligada ao conhecimento e à liberdade,

1. Cf. D. TETTAMANZI, *Il procreare umano. Verità e Responsabilità*, Ed. Piemme, Casale Monferrato, 1985.

à ponderação e ao consenso. Distinguir, mas também unir desordem e culpa, no sentido que a desordem uma vez reconhecida deve ser evitada;

— no julgar a responsabilidade subjetiva se poderá e se deverá fazer referência a *alguns critérios,* como os critérios da *totalidade* (atenção a todos os valores em jogo: não somente a abertura à vida, mas também ao amor), da *graduação* (retamente entendida, em referência a uma meta precisa, a condições para o caminhar, à sinceridade e operosidade do empenho), da *situação* (as diversas circunstâncias que podem interferir na responsabilidade, isto é, no conhecimento e na liberdade do casal);

— o casal deve ser *ajudado* no seu caminho moral, sobretudo pela comunidade eclesial.

Em relação ao que dissemos até agora, merece referência o importante número 35 da exortação *Familiaris consortio*: "Diante do problema de uma honesta regulação da natalidade, a comunidade eclesial, no tempo presente, deve assumir a tarefa de suscitar convicções e de oferecer ajudas concretas àqueles que queiram viver a paternidade e a maternidade de modo verdadeiramente responsável. Assim, enquanto se compraz pelos resultados conseguidos pelas pesquisas científicas para um maior conhecimento dos ritmos de fertilidade feminina e estimula uma extensão mais decidida e ampla de tais estudos, a Igreja não pode não solicitar com vigor renovado, a responsabilidade daqueles — médicos, expertos, consulentes conjugais, educadores, casais — que podem ajudar efetivamente os cônjuges a viverem o seu amor no respeito da estrutura e das finalidades do ato conjugal que o exprime. Isso significa um empenho mais vasto, decisivo e sistemático para fazer conhecer, estimar e aplicar os métodos naturais de regulação da fertilidade. Um testemunho precioso pode e deve ser dado por aqueles esposos que, mediante o compromisso comum da continência periódica, atingem uma responsabilidade madura pessoal diante do amor e da vida. Como escrevia Paulo VI, "foi a eles que o Senhor confiou a missão de tornarem visíveis aos homens a santidade e a suavidade da lei que une o amor mútuo dos esposos com a sua cooperação com o amor de Deus, autor da vida humana" (*Humanae vitae*, 25).

A ÉTICA DA REPRODUÇÃO HUMANA ARTIFICIAL

MONS. DIONIGI TETTAMANZI
Teólogo Moralista, Itália

INTRODUÇÃO:
O INTERROGATIVO ÉTICO E SUA CONTRIBUIÇÃO

Considerar a reprodução humana artificial sob o ponto de vista ético significa considerá-la *em relação ao homem na sua totalidade e radicalidade.* Estes dois termos, totalidade e radicalidade, definem a *especificidade de uma temática ética* em relação às variadas e numerosas temáticas que as ciências humanas desenvolvem sobre o mesmo argumento. De fato, a consideração ética *não é setorial,* porque procura conhecer e interpretar o homem em *todos* os seus valores e em *todas* as suas exigências. Sobretudo a consideração ética *não fica na superfície,* mas desce às raízes dos valores e das exigências do homem: esses valores e essas exigências, através e para além da sua multiplicidade e diversidade, exprimem e reenviam ao Valor supremo e à Exigência última, isto é, ao *logos* interior, ao significado intrínseco do *homem enquanto homem.*

Em uma palavra, o objeto próprio da ética não são tanto *os valores do homem,* quanto *o valor que é o próprio homem.* É o que indicava Sto. Tomás de Aquino com sua característica concisa e incisiva: "Atos morais e atos humanos são a mesma coisa".[1]

1. STO. TOMÁS, *Summa Theologiae,* I-II, 1, 3 ("Idem sunt actus morales et actus humani").

Segue-se daí que *o interrogativo ético* é legítimo e até necessário: *legítimo* porque o homem, exatamente porque *animal rationale*, não pode não se interrogar sobre o significado especificamente humano das suas decisões e dos seus atos, e portanto, da mesma forma, desta decisão que é a reprodução humana artificial; *necessário*, porque a renúncia ao interrogativo ético coincide com a insustentável renúncia a conhecer e a penetrar na "verdade integral" do homem, ou seja, na totalidade e radicalidade de seus valores e de suas exigências.

Se é tal a concepção do interrogativo ético e da conseqüente consideração ética, deve-se indicar imediatamente como algumas aproximações — que freqüentemente são seguidas na avaliação da reprodução artificial — são inadequadas, equívocas e, às vezes, erradas.

Lembro particularmente, por sua difusão também "científica", a *consideração tecnológica pura*. Este é o fruto de uma postura filosófica e cultural que se costuma denominar "cientismo tecnológico": o seu conteúdo central é a perfeita coincidência, a plena *identificação entre aquilo que é tecnicamente factível e aquilo que é moralmente admissível*. Aqui se pressupõe a possibilidade de manipulação integral por parte do homem de toda a realidade (também da vida e da vida nas suas próprias fontes). Trata-se precisamente de uma possibilidade de manipulação entendida como *valor* (e, portanto, como direito), até mesmo como *valor "obrigante"* (e, portanto, como dever) para um homem que a tecnologia sempre mais avançada tornou e torna "onipotente".[2]

Vontade e poder se encontram: *tudo o que quero posso fazer e faço, portanto*! A tríade indicada, mesmo elementar, revela imediatamente como a filosofia do cientismo tecnológico penetrou e tem dominado a mentalidade comum.

A FIV representa uma prova deste modelo cultural: quero um filho, posso fazê-lo, faço-o! É objetivamente, mesmo se com sinal oposto, a mesma lógica da anticoncepção: não quero um filho, posso não tê-lo, o refuto.

Como se pode facilmente ver, a postura filosófica e cultural ora lembrada possui e professa *uma moral própria*, pela qual aquilo que é possível e aquilo que é querido coincidem com o bem: bem é

2. Para um desenvolvimento e um aprofundamento remetemos a L. LOMBARDI VALLAURI, "Bioetica, potere, diritto" in *Iustitia*, 1984, pp. 1-43.

aquilo que é possível *porque* é possível; bem é aquilo que é querido *porque* é querido.

Mas uma reflexão crítica madura não pode aceitar uma postura como essa, ao menos porque os êxitos aos quais necessariamente conduz são transtornantes. De fato, a *ética* se resolveria total e exclusivamente no simples fato e no mero poder; o primeiro (*o fato*) como sinônimo do *valor* e o segundo (*o poder*) como *fim em si mesmo*. Dar-se-ia então uma única lei moral: *a lei do mais forte*. Mas com tal lei, as diversas formas de discriminação e de injustiça receberiam a confirmação da plena legitimidade: isto, evidentemente, não é aceitável.

O que estou dizendo tem uma imediata e fundamental aplicação justamente em referência à FIV. E a prova irrefutável está no fato de que esta postura filosófica e cultural não reconhece *os direitos do embrião humano*. Há uma analogia indubitavelmente interessante com o problema do aborto: na interrupção voluntária da gravidez o poder da mulher torna-se o seu "direito" e a tal ponto de ignorar o direito do filho, até suprimir o próprio titular de tal direito, ou seja, o nascituro; na FIVET o chamado direito *"ao"* filho (ao qual leva a dinâmica do desejo e da vontade ao filho "a todo custo") significa de fato a ignorância do direito *"do"* filho: o direito a ser "concebido" no respeito da sua dignidade pessoal.

Excluída a consideração tecnológica pura, me refiro à *consideração personalística-racional*: esta faz referência à pessoa como tal, tomada nos seus valores e nas suas exigências especificamente humanas mediante a análise interpretativa da razão.[3]

Em particular, para uma consideração moral adequada do agir humano, importa *a análise de um tríplice e unitário elemento*: 1) a finalidade pela qual se age (*o porquê*); 2) as circunstâncias que tocam o agir (*como*); 3) o objeto próprio do agir (*que coisa*). Também em relação à reprodução humana artificial, a ética deve se interrogar sobre a finalidade buscada, sobre as circunstâncias concretas e sobre o objeto próprio, isto é, sobre a estrutura-significado segundo a qual se configura o procedimento artificial de reprodução da vida humana.

3. Como se sabe, é esta a contribuição da moral cristã, segundo a linha clássica (aristotélico-tomista), universal e permanente na reflexão da comunidade cristã. Com uma aplicação mais explícita aos problemas da vida, cf. D. TETTAMANZI, *Bioetica. Nuove sfide per l'uomo*, Piemme, Casale Monferrato, 1987, pp. 33-57.

1. A FIV NAS SUAS FINALIDADES

Em relação à finalidade, impõe-se como fundamento a distinção entre FIV *procriativa* e FIV *experimentativa*: a primeira tem como finalidade a procriação de uma pessoa; a segunda tem como finalidade a experimentação sobre o embrião precoce. Esta última se configura em duas modalidades distintas: a de uma FIV buscada e realizada justamente para ter-se à disposição embriões precoces a serem submetidos à experimentação; e a de uma FIV por si mesma procriativa que, depois da seleção desejada dos embriões que serão transferidos ao útero materno, implica a presença de embriões residuais ou de sobra, sobre os quais se faz possível a experimentação.

Do ponto de vista ético, não há dúvidas sobre a absoluta iliceidade da experimentação em embriões precoces, sejam produtos *ad hoc* sejam resíduos da FIV procriativa.

A razão está na *inaceitável instrumentalização do embrião humano*, tratado como "objeto", e não como "sujeito": somente esta última é a qualificação própria, inalienável e inviolável do ser humano, de cada ser humano, em cada período, em toda sua condição de desenvolvimento. Com relação a isso, João Paulo II, falando aos participantes do Congresso sobre a experimentação em biologia (promovido pela Pontifícia Academia de Ciências), em 23 de outubro de 1982, afirmou: "Condeno no modo mais explícito e formal as manipulações experimentais do embrião humano, porque o ser humano desde a sua concepção até a morte não pode ser nunca instrumentalizado por nenhum escopo. De fato, como ensinou o Concílio Vaticano II, o homem é a única criatura que Deus quis por si mesma" (GS, 24).[4]

Restringimo-nos agora à consideração exclusiva da FIV procriativa.

2. A FIV NAS SUAS CIRCUNSTÂNCIAS

Em relação às *circunstâncias* que situam o agir humano na sua concretude histórica, a FIV procriativa pode e deve ser considerada,

4. Cf. *Donum vitae* na parte dedicada a "O respeito dos embriões humanos". Particularmente sobre a identidade pessoal do embrião humano, fundamento da avaliação ética da FIV experimentativa, remetemos a D. TETTAMANZI, "Il rispetto degli embrioni umani" em *L'Osservatore Romano*, março de 1987. Cf. também D. TETTAMANZI, "La ricerca sugli embrioni precoci: aspetti etici" em *L'Osservatore Romano*, 21-2-1986.

em particular, em referência às pessoas, seja dos que recorrem à FIV (os pais), seja do nascituro (o filho).

a) *Da parte dos pais* é essencial e decisiva a circunstância do matrimônio: daí a distinção entre FIV *homóloga* e FIV *heteróloga*. E por heteróloga entendemos em sentido lato a FIV fora do matrimônio, como no caso da mulher solteira ou viúva; e em sentido estrito a FIV com a intervenção ativa do "terceiro" no par de esposos, isto é, do doador de sêmen ou da doadora de óvulo.

Ainda uma vez mais, do ponto de vista ético, não há dúvidas sobre a grave iliceidade da FIV heteróloga, no duplo sentido indicado: esta, na realidade, contradiz um valor essencial qualificador e irrenunciável de uma procriação digna da pessoa humana, isto é, a sua origem especificamente conjugal.

No primeiro sentido, de fato, a vida humana, justamente porque procriada fora do matrimônio, não é o fruto e o sinal do amor especificamente conjugal e, conseqüentemente, não pode ser educada de modo verdadeira e plenamente responsável.

No segundo sentido, a intervenção do "terceiro" no casal de esposos realiza uma "dissociação" da "unidade conjugal", dissociação que por sua vez produz uma "alteração" da relação do filho com os pais à qual ele tem direito: pode-se verificar, com efeito, a situação de um filho que se relacione com a mãe, com o pai "biológico" e com o pai "socioeducante", ou mesmo a de um filho que se relacione com o pai, com a mãe "genética", com a mãe "portadora" e com a mãe "socioeducante".[5]

5. Com singular clareza se exprimia Pio XII, falando aos participantes do IV Congresso Internacional de Médicos Católicos: "A fecundação artificial, fora do matrimônio, deve ser condenada pura e simplesmente como imoral. De fato a lei natural e a lei divina estabelecem que a procriação de uma nova vida não pode ser fruto senão do matrimônio. Somente o matrimônio salvaguarda a dignidade dos esposos (principalmente da mulher no caso presente), o seu bem pessoal. Provê o bem e a educação da criança... A fecundação artificial no matrimônio, mas produzida graças ao elemento ativo do terceiro é igualmente imoral, e como tal deve ser condenada sem apelo. Só os esposos têm um direito recíproco sobre o seu corpo para gerar uma vida nova, direito exclusivo que não pode ser cedido, inalienável. E assim deve ser, também por consideração à criança. A todo aquele que dá vida a um pequeno ser a natureza impõe, pela própria força de tal vínculo, o dever da sua conservação e educação. Mas entre o esposo legítimo e a criança, fruto do elemento ativo de um terceiro (mesmo que o esposo fosse consciente) não existe nenhum vínculo de origem, nenhum vínculo moral e jurídico de procriação conjugal".

Consideramos totalmente inconsistentes e até errôneas as tentativas dos que querem justificar eticamente ou cobrir com qualquer tolerância a FIV heteróloga, recorrendo-se a um conceito — dizem — mais personalístico e menos biológico da fecundidade humana: a paternidade-maternidade biológica seria secundária e relativa, porque os pais "verdadeiros" seriam aqueles que na vida de casal e de família preparam e acompanham a criança para se tornar autônoma. À raiz de uma tal tendência está uma leitura simplesmente psicológica-intencional da fecundidade humana; antes, está objetivamente o erro do dualismo antropológico, que nega a unidade substancial da pessoa carne-espírito: o desejo do filho e a sua aceitação, por si mesmos, não podem constituir o inteiro sentido "humano" (indivisivelmente corporal e espiritual) da fecundidade.[6]

b) *Da parte do filho nascituro* lembramos a circunstância do *risco para a integridade ou para a própria vida* do óvulo fecundado, seja durante ou depois da transferência ao útero. O problema ético surge da possibilidade de aborto que marca fortemente a FIVET pelo menos na situação em que ainda se encontra o seu procedimento tecnológico.

Ora, consideramos inadequado, até mesmo indevido e falso, o paralelismo que alguns querem instituir, com fim de uma aceitação moral da FIVET, entre os abortos "espontâneos" da fecundação *in vivo* e os abortos conexos com a fecundação *in vitro*. Mas enquanto os primeiros são espontâneos, ou seja, *sofridos*, os outros são *queridos*; ante os primeiros o homem nada pode fazer, ante os outros o homem é livre: livre para recorrer ou não ao procedimento FIVET. É verdade que os abortos conexos com a FIVET podem ser entendidos não como fim: o fim é certamente a procriação e a vida da nova criatura. Em tal sentido na FIVET a vontade está presente não como *escolha direta de aborto*. Porém, enquanto os abortos conexos com a FIVET são previsíveis, ao menos no estado atual do seu procedimento tecnológico, devem dizer-se queridos, porque são o termo da ação livre do homem (o recurso à FIVET).

De novo, do ponto de vista da ética, não há dúvidas sobre a grave iliceidade moral da FIVET precisamente pela aceitação que comporta (ao menos atualmente) do risco de aborto: a iliceidade, de fato, não se dá somente — como é óbvio — pela vontade direta de aborto, mas também pela simples aceitação indireta. Querer

6. Cf. D. TETTAMANZI, *Bambini fabbricati. Fertilizzazione in vitro, embryotransfer*, Piemme, Casale Monferrato, 1985.

tal procedimento comporta, ao menos hoje, a disponibilidade ao êxito abortivo também.

Ora, as nossas observações dizem respeito exclusivamente à FIVET homóloga, dentro portanto do matrimônio e se movem na hipótese de uma FIVET que exclua (pelo progresso científico-técnico e pela responsabilidade dos operadores) o aborto: é o chamado *simple case* (caso simples, caso genuíno). Nesta FIVET são utilizadas somente as células germinais dos cônjuges com a intenção exata de transferir cada embrião singular ao útero materno no tempo e no modo mais apropriados aos interesses do desenvolvimento futuro do próprio embrião.

3. A FIV NA SUA ESTRUTURA SIGNIFICATIVA

Estamos assim na consideração da FIVET em si mesma, na sua natureza ou estrutura significativa (o *obiectum* ou *finis operis* segundo a terminologia escolástica). Ora, o caminho que procuramos seguir para a avaliação ética da FIVET homóloga, assim especificada, é o de partir e de fazer constante referência a um dado completamente novo/inédito com relação ao passado, um dado que se impõe à evidência de todos e é, portanto, incontrovertível: a FIVET torna "tecnicamente" factível uma *procriação* humana *sem o exercício da sexualidade conjugal*, prescindindo, portanto, do encontro conjugal-sexual: encontro que é tal enquanto a mútua *doação* dos cônjuges, com toda a afetividade e riqueza espiritual, *advém no corpo e através do corpo*. Mas a FIVET por sua intrínseca natureza/estrutura, é uma fecundação extracorpórea, justamente *in vitro*: não intracorpórea.

Segue-se daí que precisamente o *corpo humano* torna-se o elemento discriminador, não somente de fato, mas também e finalmente de valor ou de significado, pela liceidade moral ou não da FIVET. Que justamente o corpo humano seja o *ponto nodal* sobre o qual fixar a atenção para um juízo ético resulta, dentre outras coisas, das próprias críticas dirigidas à Instrução *Donum vitae*. Assim, por exemplo, Sergio Quinzio escreve: "O seu desejo de ter filhos deve em suma ceder a uma regra que parece sobretudo formal: que o encontro dos gametas aconteça na união dos dois corpos ou a um palmo de distância dos mesmos corpos semi-unidos, não deveriam mudar as coisas tão radicalmente". E Romano Forleo se pergunta: "É tão essencial que o encontro dos gametas aconteça em um determinado ponto?"

Como se vê, é absolutamente necessária uma reflexão sobre o sentido da corporeidade humana no fato procriativo, ou seja, sobre a *linguagem corporal do amor fecundo*, no contexto de uma antropologia global e unitária. É uma reflexão que se desenrola em seis momentos intimamente coordenados entre si.

1) O primeiro dado sobre o qual refletir é *o corpo na sua especificidade humana*. Certamente o corpo humano, como todo corpo, é um complexo de órgãos, de tecidos e de funções. Possui, portanto, uma consistência biofisiológica. Mas a sua realidade, quando se trata de um corpo humano, vai além, ou melhor, assume e integra o aspecto biofisiológico na "totalidade unificada" da pessoa.

Uma citação de João Paulo II, retomada pela Instrução *Donum vitae*, torna-se particularmente significativa aqui: "Cada pessoa humana, na sua singularidade irrepetível, não é constituída somente pelo espírito, mas também pelo corpo; assim, no corpo e através do corpo, se atinge a própria pessoa na sua realidade concreta. Respeitar a dignidade do homem comporta conseqüentemente salvaguardar esta identidade do homem *corpore et anima unus*, como afirmava o Concílio Vaticano II" (GS, 14,1). Assim disse o Papa, no seu discurso aos participantes da 35.ª Assembléia Geral da Associação Médica Mundial, em 29 de outubro de 1983. E com referência à fundamental vocação do homem, a vocação ao amor, a exortação *Familiaris consortio* insiste sobre este específico valor do corpo humano: "Enquanto espírito encarnado, isto é, alma que se exprime no corpo e corpo enformado por um espírito imortal, o homem é chamado ao amor nesta totalidade unificada. O amor abraça também o corpo humano e o corpo faz-se partícipe do amor espiritual" (n. 11).

É, portanto, a unidade psicofísica do homem que faz com que o corpo humano não se esgote num dado puramente biofisiológico, mas se revista de um significado profundamente pessoal e personalizante. O corpo humano é o "sinal" que revela a pessoa, é o "lugar" que faz possível a realização da pessoa. Na verdade, a pessoa se manifesta aos outros e aos outros se comunica justamente no corpo e através do corpo: o corpo como tal e o corpo nas suas concretas expressões e realizações, como o olhar, a palavra, o gesto etc.

2) Uma segunda reflexão: a pessoa, que se revela e se realiza no corpo e através do corpo, é essencialmente *um ser "com" e um ser "para" os outros*. "Comunhão" e "doação" definem a identidade própria da pessoa como tal. Lembra-o João Paulo II nas suas catequeses sobre a "teologia do corpo": "O dom revela, por assim dizer, uma particular característica da existência pessoal, melhor, da essência

mesma da pessoa. Quando Deus Iahweh diz que 'não está bem que o homem esteja só' (Gn 2,18), afirma que 'sozinho' o homem não realiza totalmente esta essência. Realiza-a somente existindo 'com alguém' e, ainda mais profundamente e mais completamente: existindo 'para alguém'..."[7] A dualidade sexual, ou seja, a masculinidade e a feminilidade, na sua diversidade e complementaridade, é o testemunho simples e esplêndido de que o corpo humano é o sinal que manifesta e o lugar que realiza a pessoa enquanto pessoa, ou seja, como ser-com e ser-para os outros.

Nesta perspectiva se compreende a expressão particularmente sugestiva muitas vezes usada pelo Papa: o corpo tem um "significado esponsal", isto é, tem a capacidade de exprimir o amor de comunhão e de doação.[8]

3) Terceira passagem: o ser-com e o ser-para da pessoa encontra uma concretização específica naquela forma de comunhão e de doação que é o matrimônio. Ora, tal "communio personarum" tem o seu *proprium* no ser o fruto e o sinal da *recíproca doação "total" que os esposos se fazem*. E "total" significa que o conteúdo da doação não é tanto as *coisas*, que os esposos *têm*, quanto às suas próprias *pessoas* no seu *ser*, e portanto nela e através da sua sexualidade humana entretecida e vivida como espiritualidade, afetividade e corporeidade. O que é típico, ou seja, próprio e exclusivo do matrimônio, é a *totalidade* da recíproca doação. E o "lugar" no qual os esposos se "dizem" seu amor total é o *ato conjugal*, como síntese viva e inseparável dos valores espirituais, psíquicos e físicos das pessoas dos próprios esposos.

Como o *corpo humano* deve ser considerado antropologicamente, isto é, na totalidade unificada da pessoa, assim também o *ato* conjugal deve ser considerado antropologicamente: nesse sentido o dado biofisiológico (ou da genitalidade física, que, por outra parte, é sempre genitalidade física "humana") é integrado e assumido nos dados psíquicos e espirituais da sexualidade humana recebendo assim o seu significado especificamente humano. Em função disso, Pio XII em 1951 dizia: "O ato conjugal, na sua estrutura natural, é uma ação

7. JOÃO PAULO II, Audiência Geral, 9 de janeiro de 1980.

8. "O corpo humano com o seu sexo, e a sua masculinidade e feminilidade, visto no mistério da criação, não é somente fonte de fecundidade e procriação, como em toda a ordem natural, mas encerra 'desde o princípio' o atributo esponsal, isto é, a capacidade de exprimir amor: aquele amor no qual o homem-pessoa torna-se dom e — mediante este dom — realiza o sentido do seu ser e existir" (João Paulo II, Audiência Geral, 16 de janeiro de 1980).

pessoal, uma cooperação simultânea e imediata dos cônjuges, que pela própria natureza dos agentes e a propriedade do ato, é a expressão do dom recíproco, que segundo a palavra da Escritura, efetua a união 'em uma só carne' ".[9]

Tem-se assim uma perfeita correspondência entre a linguagem corporal da pessoa e o ato conjugal das pessoas casadas: este ato é a "palavra" específica da sua linguagem corporal.

4) Estamos agora no quarto momento: quais são as palavras da linguagem corporal dos esposos? Se o ato conjugal é "sinal" do seu revelar-se e comunicar-se, quais são os "significados" de que é portador e transmissor? São o *significado unitivo* e o *significado procriativo*. São dois significados que não estão simplesmente justapostos entre si, mas estão entre si coordenados e tão coordenados de serem *inseparáveis*, inseparáveis não em sentido *físico* (existem períodos "naturais" nos quais estão separados e assim pode intervir — e de fato intervém — a deliberada vontade da pessoa de "dissociar" os dois significados: é a contracepção), certamente em sentido *ético*, enquanto a unidade conjugal é "conjugal" precisamente porque é aberta à vida, como a abertura à vida é "conjugal" precisamente porque é o fruto e o sinal da união amorosa do casal. Como se sabe, é este o princípio arquitetônico de toda a ética conjugal formulado por Paulo VI na Encíclica *Humanae vitae*, princípio retomado e novamente proposto pela Instrução *Donum vitae*: a Igreja ensina "a conexão inseparável que Deus quis e que o homem não pode romper por sua iniciativa, entre os dois significados do ato conjugal: o significado unitivo e o significado procriativo" (n. 12). A razão de tal *conexão*, já intuída por Paulo VI e ilustrada por João Paulo II na última parte das suas alocuções sobre a "teologia do corpo", é explicitada pela Instrução: é a unidade do ser humano, unidade resultante de corpo e de alma espiritual. O documento explica esta razão empregando a categoria simbólica ou a linguagem do corpo: "Os esposos exprimem reciprocamente o seu amor pessoal na 'linguagem do corpo' que comporta claramente 'significados esponsais' e de parentesco ao mesmo tempo. O ato conjugal, com o qual os esposos manifestam reciprocamente o dom de si, exprime simultaneamente a abertura ao dom da vida: é um ato inseparavelmente corporal e espiritual. É no corpo e por meio do corpo que os esposos consumam o matrimônio e podem se tornar pai e mãe. Para respeitar a linguagem dos corpos e a sua natural generosidade, a união con-

9. PIO XII, *Discorso alle congressiste dell'Unione Cattolica Ostetriche*, 29 de outubro de 1951.

jugal deve advir no respeito da abertura à procriação e a procriação de uma pessoa deve ser o fruto e o termo do amor esponsal".

5) Quinto momento: a lógica profunda que justifica e exige o que estamos dizendo *é a lógica da "doação"*: o corpo manifesta assim a sua identidade humana, a de configurar-se como sinal e lugar do *doar-se* da pessoa, melhor, da pessoa que se doa da pessoa-dom. Por força dos significados inseparavelmente unitivo e procriativo do amor e do ato conjugal, a doação dos esposos se estrutura inseparavelmente como "intraconjugal" e "transconjugal": intraconjugal porque conduz os esposos a se tornarem "uma só carne"; transconjugal porque conduz os esposos a colaborar com Deus Criador e Pai no dom da vida a uma nova pessoa humana. O ato no qual e com o qual os esposos "dizem" o amor profundo recíproco (intraconjugalidade) é o mesmo e idêntico ato no qual e com o qual eles "dizem" o seu amor pelo filho (transconjugalidade ou parentela). É da "única carne" dos esposos que deriva a "nova carne" do filho.[10]

Ora, se o ato conjugal é essencialmente "doação" e se a sua "palavra" mais forte é o filho, deve-se concluir que o filho pode ser definido — em termos simples, mas de extraordinária profundidade — como *donum de dono et per donum*, dom do dom e por meio do dom (recíproco) dos esposos. A origem do filho é correspondente a sua dignidade pessoal, isto é, é *humanamente digna*, somente se se situa dentro da doação conjugal, como seu fruto e sinal.

Justamente porque "dom do dom e por meio do dom", o filho entra na vida segundo uma plena "igualdade" pessoal com os pais. Esta igualdade é testemunhada e assegurada pelo ato conjugal, pelo único e idêntico ato de amor ao mesmo tempo unitivo e procriativo. Justamente este ato, no seu duplo e inseparável significado, faz com que a relação entre pais e filhos se institua não como uma relação de superioridade/inferioridade, mas como uma relação de igualdade: o filho é verdadeiramente um "companheiro" do pai e da mãe, radicado na sua recíproca doação e desta nascido.

6) Sexto e último momento: a lógica da "doação" é objetivamente substituída, melhor, contradita pela *lógica da "dominação"*

10. Simples e admirável é um texto da exortação *Familiaris consortio*: "Na sua realidade mais profunda, o amor é essencialmente dom e o amor conjugal, enquanto conduz os esposos ao recíproco 'conhecimento' que os faz 'uma só carne' (Gn 2,24), não se esgota no casal, porque os faz capazes da maior doação possível, pela qual se tornam cooperadores com Deus para o dom da vida a uma nova pessoa humana. Assim os cônjuges, enquanto se dão entre si, doam-se além de si mesmos, a realidade do

que marca a fecundação artificial mesmo entre marido e mulher. Eis as palavras da Instrução: "A origem de uma pessoa humana é na realidade o resultado de uma doação. O concebido deverá ser o fruto do amor dos pais. Não pode ser querido nem concebido como o produto de uma intervenção de técnicas médicas e biológicas: isto equivaleria a reduzi-lo ao objeto de uma tecnologia científica. Ninguém pode submeter a vinda ao mundo de uma criança a condições de eficiência técnica avaliáveis segundo parâmetros de controle e de domínio". E ainda: "A FIVET homóloga é realizada fora do corpo dos cônjuges mediante gestos de terceiras pessoas cuja competência e atividade técnica determinam o sucesso da intervenção; esta confia a vida e a identidade do embrião ao poder dos médicos e dos biólogos e instaura um domínio da técnica sobre a origem e sobre o destino da pessoa humana. Uma relação de domínio como essa é em si contrária à dignidade e à igualdade que deve ser comum a pais e filhos. A concepção *in vitro* é o resultado da ação técnica que preside a fecundação, que não é de fato obtida nem positivamente querida como a expressão e o fruto de um ato específico da união conjugal".[11]

A gravidade da "dominação" resulta ainda mais evidente se se considera o significado humano (melhor se diria, anti-humano) da extracorporeidade: a fecundação *in vitro* é, justamente porque *in vitro*, "fora do corpo". Ora, este "fora" do corpo deve ser entendido não puramente em sentido espacial, mas em sentido especificamente pessoal, ou seja, como referência à recíproca doação conjugal. É precisamente este gesto pessoal que falta na fecundação *in vitro*: ou falta de fato ou de qualquer modo não é absolutamente necessário. E se tal ato se dá, não possui o seu significado primário de ato especificamente conjugal, seja porque dissocia deliberadamente os seus dois significados (unitivo e procriativo), seja porque é "instrumentalizado" enquanto meio para a obtenção das células germinais (contudo somente o sêmen).

Trata-se de uma extracorporeidade somente temporânea, se dirá, e por um tempo bastante breve: com o *embryotransfer* o embrião prossegue o seu caminho vital no corpo da mulher. Certo, a extracorporeidade é só *ad tempus*, mas é sempre uma verdadeira e própria extracorporeidade. Sobretudo — e isto deve ser notado com particular atenção — a extracorporeidade não concerne a *um* qualquer

filho, reflexo vivente do seu amor, sinal permanente da unidade conjugal e síntese viva e indissociável do seu ser pai e mãe" (n. 14).

11. Para um ulterior desenvolvimento, cf. D. TETTAMANZI, *Bioetica. Nuove sfide per l'uomo*, pp. 101-104.

momento da vida, um momento comparável a todos os outros; concerne, ao invés, *ao primeiro momento*. Insistimos: o primeiro momento não em sentido simplesmente cronológico, mas em sentido axiológico ou de valor, enquanto *momento fontal e constitutivo* de uma nova pessoa humana. É assim único e irrepetível este momento de ser originante de maneira definitiva e irreversível da nova pessoa humana.

Ademais, a extracorporeidade dá a possibilidade ao médico de "substituir-se" ao casal. O casal é, portanto, derrubado, expropriado de uma função própria e exclusiva: a de pôr no e com o ato conjugal as condições para o surgir de uma nova pessoa humana. Portanto, o casal é expropriado de alguma coisa não secundária, mas essencial e que qualifica a sua vocação e a sua missão e fecundidade.

É sempre a extracorporeidade que faz possível a substituição da "doação" com a "dominação", que faz do filho um "produto" dependente do "produtor" e da sua habilidade técnica.

Outras eventuais "manipulações" ainda uma vez são possíveis sempre pelo fato da extracorporeidade.

CONCLUSÃO: COLABORADORES DE DEUS CRIADOR E PAI

Encaminho-me a conclusões tipicamente cristãs. O teólogo tem o direito e o dever de oferecer não uma consideração e avaliação ética qualquer, mas uma consideração e uma avaliação *à luz da fé*, de uma fé que a razão por sua vez deve examinar na sua inteligibilidade humana (*fides quaerens intellectum*). Nesse sentido o teólogo se abre e indaga em perspectivas propriamente religiosas, considerando o homem na sua fundamental e constitutiva relação com Deus. Essa relação pode ser não somente intuída, mas também conhecida e aprofundada pela própria razão humana; encontra, porém, a sua plena compreensão à luz da Revelação divina e graças à força da fé cristã.

Aceno a duas perspectivas, que *de per si* mereceriam um amplo e profundo desenvolvimento: uma sobre a procriação como colaboração responsável dos pais com Deus Criador e Pai; outra sobre o Sacramento do Matrimônio que oferece conteúdos e motivações novas e originais aos valores, aos bens e às exigências da vida conjugal, em todos os seus aspectos.

a) *A transmissão da vida como procriação.* O documento "O dom da vida" propõe continuamente esta verdade que pertence

desde sempre ao patrimônio da comunidade cristã. Lemos: "Deus, que é amor e vida, inscreveu no homem e na mulher a vocação a uma participação especial no seu mistério de comunhão pessoal e na sua obra de Criador e de Pai". E ainda: "A procriação humana exige uma colaboração responsável dos esposos com o amor fecundo de Deus"; "Cada ser humano deve ser acolhido sempre como um dom e uma bênção de Deus".

Ora, se na procriação — como diz a própria palavra — está implicado o "mistério" do amor fecundo de Deus Criador e Pai, na fecundação artificial este mistério não é respeitado, mas antes objetivamente refutado, enquanto a transmissão da vida não advém segundo as leis que Deus inscreveu "na natureza mesma da pessoa humana e dos seus atos" (GS, 51). Significativa é a palavra de João XXIII, proclamada na Encíclica *Mater et magistra*, retomada no documento *Donum vitae*: "A transmissão da vida humana é confiada pela natureza a um ato pessoal e consciente e, como tal, sujeito às sapientíssimas leis de Deus: leis imutáveis e invioláveis que devem ser reconhecidas e observadas. É por isso que não podem ser usados meios e métodos que podem ser lícitos na transmissão da vida das plantas e dos animais".

b) *O Sacramento do Matrimônio* assume as várias realidades de que é entretecida a vida conjugal e nela insere novos conteúdos e novas motivações.

Deve-se pensar na *unidade* do casal: na ordem sacramental os esposos cristãos participam da unidade singularíssima assegurada pelo elo que vincula indissoluvelmente Jesus Cristo à sua Igreja. Ora, é *essa* unidade, dom e mandamento do Sacramento do Matrimônio, que é contrariada pela fecundação artificial heteróloga quando esta é praticada pelo casal cristão.

Pense-se ainda na *linguagem corporal do amor conjugal*, mais precisamente no ato conjugal: pela força do Sacramento este ato fala do amor de um cônjuge pelo outro cônjuge, mas fala também do amor dos dois por Deus, até do amor de Deus aos dois cônjuges. Se colocado segundo as exigências da ordem moral, o ato conjugal é ato de amor "novo", ou seja, de caridade: portanto, uma participação no próprio amor de Deus pelo mundo, de Cristo pela Igreja. E o que dizemos ora do amor conjugal em geral, devemos repeti-lo para o que o caracteriza no seu dinamismo interior: a doação. Neste sentido, a fecundação artificial homóloga, violando a lógica do amor de doação total dos esposos, viola o amor e a doação conjugal enquanto participação no amor doador de Deus em Cristo.

Ainda: o corpo dos esposos cristãos é o "lugar" no qual se encontram a potência criadora de Deus e a colaboração do homem e da mulher no dom da vida a uma nova pessoa humana; o corpo dos esposos fala a linguagem do amor e da vida, na qual se encontram o "fiat" do amor de Deus por uma nova vida e o "fiat" dos pais. Também neste aspecto particular o corpo gerador de vida pode qualificar-se verdadeiramente como "espaço sagrado", como "templo do Espírito", até mesmo como — seja mesmo no âmbito da analogia — "sacramento", ou seja, sinal *sensível eficaz do amor fecundo de Deus Criador e Pai.* Nesta perspectiva o fiel pode colher mais profundamente a iliceidade moral da extracorporeidade própria da fecundação *in vitro.*

Enfim: a *identidade de "dom"*, própria do filho gerado pelo amor dos esposos e pelo seu específico ato conjugal, encontra a sua explicação última no ser o dom que Deus faz aos pais: por isso os pais são chamados a desejá-lo, a querê-lo e a concebê-lo finalmente como filho de Deus, irmão de Cristo e templo do Espírito Santo. O rechaço da lógica da doação e a escolha da lógica da dominação que objetivamente marca a fecundação *in vitro* assumem na perspectiva defendida a sua singular iliceidade moral.

São simples acenos telegráficos, suficientes, porém, para abrir perspectivas que pensamos que sejam não somente legítimas, mas necessárias para que a reflexão moral saia da generalidade e se configure como reflexão moral especificamente teológica, à luz da graça e da responsabilidade dadas e confiadas ao casal cristão no Sacramento do Matrimônio.

O DIREITO A VIDA, NO CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO E NA NOVA CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA

PROF. DR. PE. JESÚS HORTAL SÁNCHEZ, S.I.
Diretor do Departamento de Teologia da PUC/RJ, Brasil

Apesar da evidente heterogeneidade, o tema que me foi indicado possui um aspecto unificador. Trata-se de examinar, do ponto de vista jurídico, dois ordenamentos legislativos concretos, embora de características marcantemente diferentes: o Código de Direito Canônico e a nova Constituição brasileira. Iniciemos as nossas reflexões com um chamado de atenção. Enquanto a Constituição de um país pretende lançar as bases da convivência, de um modo global, numa sociedade concreta, o Código de Direito Canônico não aspira a esgotar, nem sequer nos seus princípios básicos, a vida e o mistério da Igreja. Por força da sua própria natureza, o Direito Canônico é parcial: regulamenta apenas o aspecto social da convivência eclesial. Não pretende nem pode pretender penetrar diretamente no âmbito do ser íntimo do Corpo de Cristo. A caridade, que anima toda a vida da Igreja, escapa às regulamentações jurídicas. Como afirma a Constituição dogmática *Lumen gentium*, sobre a Igreja, do Concílio Vaticano II, a Igreja é simultaneamente visível e espiritual (cf. n. 8). O jurídico pertence à ordem visível, mas não teria sentido se não fosse animado pelo espiritual. E aí está a grande diferença com o ordenamento civil. Este parte e termina na ordem visível da realidade social. Mesmo que, numa concepção cristã, tenha como meta a justiça, não pode apelar, por si mesmo, para o campo da consciên-

cia porque isso corresponde à Ética, e não ao Direito. O Direito Canônico, pelo contrário, deve sempre aspirar a ser uma tradução, para a vida eclesial, dos princípios teológicos e morais da Igreja Católica. Por isso, mesmo nas suas formulações, apela, em última instância, para "a salvação das almas, que na Igreja deve ser sempre a lei suprema" (cân. 1752).

1.ª Parte

O CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO E A DEFESA DA VIDA

Como dizíamos, o Código de Direito Canônico, embora olhando a meta suprema da salvação das almas, não é um ordenamento completo da vida da Igreja. "Torna-se bem claro, escrevia João Paulo II, na Constituição Apostólica *Sacrae disciplinae leges* com que promulgou o Corpo Canônico, que o objetivo do Código não é, de forma alguma, substituir, na vida da Igreja ou dos fiéis, a fé, a graça, os carismas, e muito menos a caridade. Pelo contrário, sua finalidade é, antes, criar na sociedade eclesial uma ordem que, dando primazia ao amor, à graça e aos carismas, facilite ao mesmo tempo seu desenvolvimento orgânico na vida, seja da sociedade eclesial, seja de cada um de seus membros."

Mas o Código não pretendeu ser um manual de ética cristã. A própria lei natural contida, por exemplo, nos mandamentos da lei mosaica, só se reflete na medida em que tem repercussão na ordem externa, social. Em vão se procurará no Código canônico uma condenação, digamos, do "adultério no coração", de que Cristo fala no seu Evangelho. Leve-se isso bem em conta, quando falarmos do conteúdo do nosso Código, a fim de não encontrar lacunas onde elas não existem.

Por outro lado, é também necessário lembrar um dos princípios da nova legislação canônica. Mais do que com ameaças, castigos e penas, a Igreja católica acha que, no momento atual, deve atuar com admoestações, avisos, exortações e estímulos para praticar o bem. Daqui se seguiu que o novo Código contém um número muito reduzido de penas, se comparado com o anterior. Exemplifiquemos: as excomunhões *latae sententiae* ou "automáticas", que na anterior legislação alcançavam a impressionante cifra de 37, ficaram reduzidas, na atual, a apenas sete.

1. A defesa positiva da vida, na legislação canônica: tarefa da família e particularmente dos pais

O Código de Direito Canônico não contém uma declaração de direitos das pessoas, em geral. Restringindo-se ao âmbito que lhe é próprio, incorporou, ao contrário, uma declaração de "obrigações e direitos de todos os fiéis" e uma outra das "obrigações e direitos dos fiéis leigos". Na referente aos fiéis em geral, os direitos naturais da pessoa humana são lembrados unicamente quando, por circunstâncias históricas concretas, se deu, na vida da Igreja, uma violação deles. Assim, por exemplo, o direito à liberdade só é invocado em relação à escolha do estado de vida (cf. cân. 219), enquanto o direito à boa fama e à intimidade é formulado de modo absoluto, sem nenhuma conotação específica (cf. cân. 220).

Por isso mesmo, chama a atenção o destaque que, em diversos lugares do Código, recebe a família e, de modo especial, o papel dos pais em relação à vida dos filhos. A transmissão da vida, concebida não apenas como pura função biológica, mas também como construção da pessoa humana responsável, encontra um eco próprio no cân. 226: "Os que vivem no estado conjugal, segundo a própria vocação, têm o dever especial de trabalhar, pelo matrimônio e pela família, na construção do povo de Deus". Gerar novas vidas e educá-las, dentro do contexto da sociedade familiar, constitui-se assim num verdadeiro ministério eclesial. Por isso, o parágrafo segundo do mesmo cânon acrescenta: "Os pais, tendo dado a vida aos filhos, têm a gravíssima obrigação e gozam do direito de educá-los; por isso, é obrigação primordial dos pais cristãos cuidar da educação cristã dos filhos, segundo a doutrina transmitida pela Igreja". Como se vê, o direito à vida que o Código tem em mente não é um direito abstrato, mas algo com uma finalidade bem concreta, o desenvolvimento da pessoa humana, em todas as suas potencialidades, especialmente como Filho de Deus e membro da Igreja. A vida é um bem de tal valor que deve ser sempre engrandecida, crescer, desenvolver-se, até atingir a sua plenitude, no seio da família.

A mesma preocupação se evidencia em outros lugares do Código canônico. Os párocos, os pastores que se encontram em contato constante com as preocupações do homem comum, são exortados a olhar não apenas os indivíduos isolados, mas as pessoas enquanto inseridas no núcleo familiar. "Para cumprir diligentemente o ofício de pastor, afirma o cân. 528 § 1, o pároco se esforce em conhecer os fiéis entregues a seus cuidados. Por isso, visite as famílias, participando das preocupações dos fiéis, principalmente de suas angús-

lias e dores." Reflete-se aqui um espírito de comunhão, não só no âmbito diretamente eclesial, mas de toda a vida. O fiel, de fato, não é alguém diferente da pessoa humana, que vive as angústias da vida cotidiana. Não deixamos a personalidade humana, para revestirmos a personalidade eclesial, quando entramos no templo.

Continuando nesse mesmo caminho, o Código canônico insiste, uma e outra vez, no problema da educação, a fim de que as pessoas atinjam a sua plenitude de vida. Assim, a propósito da catequese, o cân. 774 § 2, proclama: "Antes de quaisquer outros, os pais têm a obrigação de formar, pela palavra e pelo exemplo, seus filhos na fé e na prática da vida cristã; semelhante obrigação têm aqueles que fazem as vezes dos pais, bem como os padrinhos". E, quando trata da educação católica, o nosso Corpo legal afirma: "Os pais e os que fazem suas vezes têm a obrigação e o direito de educar sua prole; os pais católicos têm também o direito de escolher os meios e instituições, com que possam, de acordo com as circunstâncias locais, prover do modo mais adequado à educação católica dos filhos".

A mesma preocupação para que a vida seja protegida não só no seu aspecto biológico, mas também no seu desenvolvimento, até atingir a plenitude humana, se evidencia na legislação sobre o matrimônio. A fórmula consagrada, já desde o anterior Código, e acentuada no atual, fala da "geração e *educação*" da prole, como de uma finalidade intrínseca à sociedade conjugal (cf., por exemplo, cân. 1055 § 1). Afinal, o matrimônio, para a concepção católica, não é só um aperfeiçoamento mútuo dos esposos. Eles "simbolizam o mistério da unidade e do amor *fecundo* entre Cristo e a Igreja, e dele participam" (cân. 1063, 1.º). Não esqueçamos, o Cristo veio "para que todos tenham vida e a tenham em plenitude". Se os esposos participam do seu mistério, devem levar a cabo a mesma tarefa do Cristo.

Como que resumindo todas as declarações que transcrevemos até agora, que insistem na necessidade de cuidar para que a vida humana atinja a sua plenitude, o cân. 1136 afirma: "Os pais têm o gravíssimo dever e o direito primário de, na medida de suas forças, cuidar da educação, tanto física, social e cultural, como moral e religiosa da prole".

2. O sistema penal canônico e a defesa da vida humana

A legislação penal canônica, como dizíamos, não pretende ser um sistema completo de sanções. A imagem da "sociedade perfeita", absolutamente auto-suficiente, embora conserve uma certa validade,

se bem entendida, não é mais hoje o modelo fundamental para explicar a sociedade eclesial. A Igreja prefere apresentar-se como servidora, Povo de Deus a caminho, Corpo de Cristo animado pela caridade. Daí que o Código canônico tenha renunciado a um sistema coativo completo. Inutilmente se buscará nele, digamos, uma sanção contra o assalto, o roubo ou o estelionato. Por isso, é tanto mais significativa a cominação de penas contra certos delitos, e não contra outros. O próprio fato de existir um título (o VI da II parte do livro VI) com a inscrição "Dos delitos contra a vida e a liberdade do homem", enquanto em vão se buscará um outro sobre os delitos contra a propriedade ou inclusive contra a santidade do matrimônio, está a indicar a importância que a vida humana possui para o legislador canônico.

No citado título, encontramos uma prescrição genérica, destinada a proteger a vida em geral: "Quem comete homicídio — afirma o cân. 1397 —, rapta ou detém alguma pessoa com violência ou fraude, ou a mutila ou fere gravemente, seja punido, conforme a gravidade do delito, com as privações e proibições mencionadas no cân. 1336; e o homicídio das pessoas mencionadas no cân. 1370 é punido com as penas aí estabelecidas". A citação aqui contida refere-se à morte violenta de pessoas constituídas em dignidade eclesiástica e cuja vida deve ser mais fortemente protegida. Assim, a violência contra o Santo Padre implica excomunhão *latae sententiae*, reservada à Santa Sé; se a violência é contra pessoa revestida de dignidade episcopal, provoca o interdito igualmente *latae sententiae*; e se é contra clérigo ou religioso, por desprezo à fé, à Igreja, ao poder eclesiástico ou ao ministério, deve ser punido com alguma censura, a ser determinada pela autoridade competente.

A condenação clara aos atentados contra a vida ressalta ainda nas conseqüências, não propriamente penais, mas disciplinares que eles provocam. Assim, os delitos enumerados no cân. 1397, acima citado, provocam obrigatoriamente a expulsão de um membro de um instituto de vida consagrada ou de uma sociedade de vida apostólica (cf. cânS. 695, 729 e 746). Igualmente, o autor de homicídio voluntário torna-se irregular, quer dizer, perde a capacidade de receber ou exercer legitimamente as ordens sagradas.

De modo especial destaca, dentro do sistema penal canônico, a defesa da vida nascente. O aborto não só é colocado em plano de igualdade com o homicídio, mas até parece revestir uma gravidade maior, que se reflete na punição que comporta. O cân. 1398 declara: "Quem comete aborto, seguindo-se o efeito, incorre em excomunhão

latae sententiae". Como se vê, a pena contra o aborto, em todos os casos em que exista verdadeiramente o delito, é bem mais grave do que contra o homicídio não-qualificado. A excomunhão é a pena máxima que a Igreja aplica, embora no caso não seja aplicada no grau máximo, pois não se trata de excomunhão reservada à Santa Sé. É um fato perfeitamente conhecido, através das atas da Comissão de reforma do Código, que, sem pretenderem de jeito nenhum aprovar o crime hediondo contra a vida nascente, alguns dos consultores não desejavam puni-lo com essa pena máxima. De fato, no projeto apresentado em 1980, as excomunhões estavam reduzidas a cinco, não incluindo o caso do aborto. Numa redação posterior (e tudo indica que por intervenção pessoal de João Paulo II, tão ativo, durante as suas viagens apostólicas, na condenação do aborto), retornou ao texto da lei a cominação da excomunhão contra os que praticam o aborto. Tudo leva a crer que, desse modo, se pretendeu proteger a vida mais indefesa, a do nascituro, tão frágil, tão diminuta, mas verdadeira vida humana. Advirta-se que, de acordo com o sistema penal canônico, a mesma pena atinge não só a quem pratica materialmente o aborto, mas também a todos os colaboradores necessários, sem cuja ação o delito não teria sido cometido. No caso do aborto, pode atingir, portanto, inclusive a quem financia a realização desse inominável crime.

Também no caso do aborto, como no do homicídio, há medidas disciplinares, além da pena, que atingem o criminoso. O religioso ou o membro de um instituto de vida consagrada ou de uma sociedade de vida apostólica devem ser expulsos se praticarem o aborto. Do mesmo modo, a irregularidade para receber ou exercer as ordens sagradas atinge também os autores e colaboradores necessários do aborto. Advirta-se que, tanto no caso do homicídio quanto no do aborto, a dispensa dessa irregularidade está reservada à Santa Sé.

Pode chamar a atenção o fato de que o Código de Direito Canônico nem sequer fale dos problemas da contracepção e da bioética. Os primeiros, por acontecerem na intimidade do casal, não caem diretamente no campo do direito, e sim no da moral. Contudo, não se esqueça de que a *exclusão total* da geração da prole acarreta a nulidade do matrimônio pelo capítulo da simulação parcial, pois seria claramente a exclusão de um elemento essencial (cf. cân. 1101 § 2). Quanto à bioética, a problemática é excessivamente recente para ser acolhida na legislação. Contudo, não se esqueça a norma geral do cân. 1399: "Além dos casos estabelecidos por esta ou por outras leis, a violação externa de uma lei divina ou canônica só pode ser punida com justa pena, quando a gravidade especial da transgressão exige

a punição e urge a necessidade de prevenir ou reparar escândalos". Algumas das intervenções da chamada engenharia genética podem chegar a ser consideradas, no futuro, como portadoras dessa gravidade especial e a exigir uma punição exemplar, para prevenir ou reparar o escândalo.

2.ª Parte

A DEFESA DA VIDA NA NOVA CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA

A nova Constituição brasileira apresenta características um tanto contraditórias, fruto do seu processo de redação e votação. Mais do que refletir uma única tendência, é o resultado de um processo de consenso, na base de negociações, onde chegou a citar-se, num sentido que a deturpa por completo, a frase de São Francisco de Assis: "É dando que se recebe". Por isso, enquanto em alguns campos se apresenta como intervencionista e estatizante (como no caso da reserva ao Estado de certas atividades ou no tabelamento dos juros), em outros tende para um liberalismo apaixonado, entendido como omissão dos poderes públicos perante os problemas da sociedade.

O caso mais gritante, a nosso respeito, é o que se relaciona com o aborto. Contra o parecer de uma grande parcela da população brasileira, expresso numa emenda popular que coletou mais assinaturas do que qualquer outra, a Constituição não incluiu a defesa do direito à vida desde o momento de sua concepção. O texto aprovado limita-se a dizer que "todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no país a inviolabilidade do direito à vida, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes" (art. 5.º, *caput*). O problema está em saber a interpretação que os tribunais darão a esse "todos". Incluem-se aí também os concebidos, mas ainda não nascidos? A rigor, essa seria a única interpretação racional, pois se trata de verdadeiras pessoas humanas, que merecem a proteção da lei. Mas muito se pode temer que prevaleça a interpretação contrária, dado que os constituintes explicitamente rejeitaram a inclusão do inciso "desde a sua concepção", imediatamente após a palavra "vida". Por outro lado, não se esqueça de que, contra a pressão dos grupos radicais, a Assembléia Nacional Constituinte também não quis incluir em seu texto o pretenso direito da mulher ao aborto, concebido como livre disposição do seu corpo. Teria sido, porém, mais lógico e racional incluir uma condenação expressa das práticas abortivas. Uma Cons-

tituição, como a nossa, que expressamente exclui o recurso à pena de morte, deveria também incluir nessa proibição a morte diretamente pretendida de um ser humano, frágil, condenado sem ser ouvido e sem a mínima chance de defesa própria, como acontece no aborto.

Um outro ponto onde a nova Constituição brasileira mostra as suas ambigüidades é o relativo à família. A declaração do § 3.º do art. 226 de que "para efeitos da proteção do Estado, é reconhecida a união estável entre o homem e a mulher como entidade familiar" indica claramente o caráter permissivo de nossa Carta Magna, caráter esse que se acentua com uma legislação divorcística extremamente complacente. Por isso, apesar das declarações repetidas de proteção ao menor, na prática prevalece o egoísmo dos pais mais irresponsáveis.

Por outro lado, devemos reconhecer que, em relação ao planejamento familiar, a nova Constituição foi respeitosa com os direitos e a dignidade da pessoa humana. "Fundado nos princípios da dignidade da pessoa humana e da paternidade responsável o planejamento familiar é livre decisão do casal, competindo ao Estado propiciar recursos educacionais e científicos para o exercício desse direito, vedada qualquer forma coercitiva por parte de instituições oficiais ou privadas" (art. 226 § 7.º).

Como falávamos na primeira parte, o respeito pela vida não pode ficar circunscrito ao campo genético. A vida precisa se desenvolver e chegar à sua plenitude, através da educação. Contra o que se poderia esperar de uma Constituição que foi elaborada para superar longos anos de autoritarismo, o art. 205 antepõe o Estado à família no dever educacional: "A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade". Daí acabou derivando uma atitude discriminatória na distribuição dos recursos públicos. Conforme diz o art. 213, eles "serão destinados às escolas públicas, podendo ser dirigidos a escolas comunitárias, confessionais ou filantrópicas, definidas em lei". Tudo acaba, pois, dependendo da benevolência do governante de turno. Mesmo quando os subsídios forem de fato concedidos, por insuficiência de vagas do sistema estatal, "o Poder Público fica obrigado a investir prioritariamente na expansão de sua rede na localidade" (art. 213 § 1.º). Se esse artigo fosse aplicado até as suas últimas conseqüências, suporia, num prazo não muito distante, a morte da maioria das instituições privadas de ensino e negação prática do direito das famílias a escolher o tipo de educação que desejam dar aos seus filhos, não obstante a declaração teórica do art. 209: "O ensino é livre à iniciativa privada". Como diz o cân. 797, "é necessário

que os pais tenham verdadeira liberdade na escolha das escolas; por isso, os fiéis devem ser solícitos para que a sociedade civil reconheça aos pais essa liberdade e a garantam também com subsídios, respeitada a justiça distribuitiva".

Finalmente, uma palavra sobre os problemas da bioética, que a Constituição brasileira chega a contemplar levemente. O art. 199 § 4.º estabelece que "a lei disporá sobre as condições e os requisitos que facilitem a remoção de órgãos, tecidos e substâncias humanas para fins de transplante, pesquisa e tratamento, bem como a coleta, processamento e transfusão de sangue e seus derivados, sendo vedado todo tipo de comercialização". A intenção parece boa. Falta, porém, uma referência explícita à dignidade da pessoa humana, que nunca deveria ser esquecida.

O MÉTODO GIFT
(Gamete Intra Fallopian Transfer)

NICOLA GARCEA

Professor Associado da Faculdade de Medicina "A. Gemelli" — Departamento de Endocrinologia, Obstetrícia e Ginecologia, da Universidade Católica do Sagrado Coração, Roma, Itália

A técnica GIFT foi realizada por vários autores de forma eventual nos últimos anos da década de 70 e nos primeiros anos da década seguinte. Atribui-se, porém, a sua paternidade a Ricardo Asch, que no ano de 1984 publicou os primeiros resultados obtidos, de modo sistemático, na macaca e no homem.[1] Desde 1986 vem sendo realizada, com uma maior ou menor divulgação, em todo o mundo.[2] Nós a realizamos desde o mês de janeiro de 1987. Diferentemente das outras técnicas de reprodução assistida (Fecundação *in vitro* com transferência de embriões ou FIVET; Zigote Intra Fallopian Transfer ou ZIFT; Artificial Insemination Donor ou AID etc.) o GIFT parece ser o método que respeita mais a fisiologia da reprodução, já que

1. R. H. Asch, L. R. Ellsworth, J. P. Balmaceda, P. C. Wong, *Pregnancy after translaparoscopic gamete intrafallopian transfer,* Lancet 2, 1984, p. 1034.

2. G. Guastella, E. Cefalu, R. Ciriminna, G. Comparetto, D. Gullo, R. Palermo, P. Salerno, G. Amodeo, E. Cittadini, *One year's experience with the GIFT method,* Acta Eur. Fertil. 17, 1986, p. 93; R. H. Asch, J. P. Balmaceda, P. C. Wong, L. R. Ellsworth, E. A. Daich, W. L. Zuo, V. Remorgida, R. Santos, M. Garcia, *Gamete intrafallopian transfer: use of minilaparotomy and an individualized regimen of induction of follicular development,* Acta Eur. Fertil. 17, 1986, p. 187.

a "manipulação médica" é mínima. De fato, logo após uma relação sexual normal durante o período ovulatório, os espermatozóides depositados no aparelho genital feminino, dentro de um período variável de poucos minutos até um dia, alcançam o nível da ampola da trompa de Falópio e entram em contato com o ovócito. Este, liberado pelo ovário alguns minutos ou até horas antes, foi recolhido pelas fímbrias da trompa de Falópio e conduzido em direção ao útero graças aos movimentos dos cílios tubáricos e da própria tuba, bem como por meio do fluxo de líquido que do peritônio escorre lentamente para o útero.

Quando este mecanismo fisiológico é de algum modo alterado, o encontro não ocorre totalmente ou não acontece no tempo e nas condições ideais. O casal mostra-se então estéril ou apresenta, no máximo, abortos ocasionais. Todavia, nem todos os casos de esterilidade admitem — ou se vê oportuno — realizar o GIFT (vide tabelas I, II, III). A sua principal indicação é constituída pela esterilidade "sine causa" ou desconhecida. Trata-se de casais nos quais os componentes parecem perfeitamente sadios. Este tipo de esterilidade compreende os 10-25% dos casos de esterilidade e reflete o limite de conhecimento que a medicina tem neste campo. Uma outra grande indicação é a alteração da captação do óvulo por parte das fímbrias tubáricas. Esta pode ser determinada pela existência de inflamações pregressas que torceram a fímbria sem que se alterasse a permeabilidade da trompa; ou pelas aderências ocultas, resíduo de

Tabela I

INDICAÇÕES PARA O MÉTODO GIFT

1) Esterilidade "sine causa".
2) Alteração da colheita tubárica.
3) Endometriose pélvica com permeabilidade e funcionalidade tubárica.
4) Leve oligo-astenospermia do homem.

Tabela II

FATORES QUE PERMITEM A EXECUÇÃO DO MÉTODO GIFT

1) Permeabilidade normal, mobilidade e funcionalidade de, pelo menos, uma trompa.
2) Normal (ou levemente reduzida) capacidade penetrante do espermatozóide.
3) Presença da ovulação espontânea ou induzida.

Tabela III

CONTRA-INDICAÇÕES AO MÉTODO GIFT

Absoluta:

1) Mulher com trompa obstruída ou com grave patologia uterina (múltiplos miomas, malformações graves etc.).
2) Mulher com doenças sistêmicas que não aconselhariam o início de uma gravidez (diabetes, cardiopatias ou nefropatias graves etc.), que contra-indicariam uma anestesia geral.
3) Grave oligo-astenospermia do marido.

Relativa:

1) Mulher com patologia uterina leve.
2) Discreta oligo-astenospermia do marido.

antigas inflamações, que existiram entre a trompa e o ovário, impedindo, mecanicamente, a passagem do óvulo ou reduzindo a mobilidade da própria trompa. Finalmente, pode ser pequenos focos de endometriose pélvica, que produzem o mesmo efeito mecânico, ou talvez bioquímico, mas sem fechar completamente as trompas. Outras vezes, a causa da esterilidade está no sêmen. Trata-se habitualmente de uma redução no número de espermatozóides (oligospermia), ou de uma redução da mobilidade (astenospermia), ou de uma redução da sobrevida ou vitalidade (tanatospermia). Realmente, algumas vezes há uma redução da capacidade de penetração dos espermatozóides no ovócito e isto é muito dificilmente superável, até mesmo com o GIFT.

O MÉTODO GIFT

1) Indução da ovulação múltipla

O GIFT e as outras técnicas de procriação assistida podem ser conseguidos também durante um ciclo ovulatório normal e espontâneo. Por esse caminho recolhe-se só um ovócito. Em alguns casos, porém, o ovócito nem sempre estará num estágio de desenvolvimento ideal; outras vezes se conseguirá recolher o ovócito somente em 70% dos folículos aspirados. Deste modo se acabará perdendo perto de 50% das pacientes submetidas ao GIFT. Por outro lado, a incidência de gravidez que se tem com a transferência para a trompa junto com os espermatozóides de um só ovócito é menor do que aquela que se obtém com a transferência de mais ovócitos.

Por isso é que se considera útil induzir com medicamentos a ovulação múltipla, para se ter a possibilidade de recolher mais ovócitos, e encontrar-se, seguramente, com alguns num grau de desenvolvimento suficiente, e poder transferir mais de um para a trompa a fim de garantir maiores chances de êxito do GIFT.

Alguns — para neutralizar com segurança a indução espontânea da ovulação por parte do organismo feminino, que poderá interferir negativamente com o método GIFT — inibem ao mesmo tempo os mecanismos normais endógenos hipotálamo-hipofisário, que regulam a ovulação na mulher,[3] conseguindo uma resposta ovulatória feminina bastante proporcional à quantidade de gonadotropina administrada.

Tabela IV

MEDICAMENTOS UTILIZADOS PARA INDUZIR A OVULAÇÃO MÚLTIPLA NO MÉTODO GIFT

1) Citrato de Clomifene.
2) Citrato de Clomifene + Gonadotropina (FSH, HMG, HCG).
3) Gonadotropina (FSH, HMG, HCG).
4) Análogo de GnRH + Gonadotropina (FSH, HMG, HCG).
5) Monitoragem da ovulação múltipla.

2) Nós efetuamos a inibição com o análogo do GnRH e a indução da ovulação múltipla com gonadotropina. Na prática isto se faz desde o 20.° dia do ciclo precedente ao GIFT prescrevendo duas gotas em cada narina, com intervalos de 8 horas, de um "spray" nasal contendo um análogo de GnRH (Busereline: Suprefact - Hoescht). Cada gota contém 100 mg.μg da substância; portanto, administra-se 1.200 mg/dia. Comumente após 8 a 12 dias manifesta-se a menstruação e inicia-se, então, o ciclo GIFT. Mantendo a inibição hipofisária, que durará até o dia da administração do estímulo ovulatório (HCG), do 3.° ao 4.° dia do ciclo nós administramos 150 UI (Unidades Internacionais) de FSH purificado pela manhã e 150 UI pela noite (Metrodin-Serono) a fim de desenvolver o maior número possível de ovócitos. No 5.° dia, entretanto, administramos 150 UI de FSH e 150 UI de LH (Pergonal) para induzir o amadurecimento progressivo

3. E. Cittadini, P. Quartararo, G. Amodeo, R. Palermo, *La desensibilizzazione ipofisaria nel controllo dell'induzione della crescita follicolare multipla per i programmi FIVET e GIFT*, Societá Italiana di Fertilitá e Sterilitá, 21, 1987, p. 27.

dos vários folículos. Desde o 3.º dia do ciclo GIFT — início da estimulação exógena — periodicamente se dosa o estradiol plasmático e se controla com a ecografia o grau de desenvolvimento folicular. Quando vários folículos atingirem um diâmetro superior a 16 mm e quando o estradiol plasmático apresentar valores iguais ou superiores a 300 pg/ml para cada folículo superior a 16 mm, suspende-se o Pergonal. Após 2-3 dias do mesmo, administra-se 10.000 UI de HCG (Profasi-Serono) a fim de provocar a ovulação, que normalmente se verificará em torno de 36 horas depois da pílula de HCG.

3) Colheita do sêmen

Este tempo permite conhecer com exatidão e com antecipação a data e a hora que será efetuado o GIFT. Duas horas antes o casal tem uma relação conjugal normal na própria casa utilizando um condom de látex especial, que não mata os espermatozóides (Seminal Collection Device, HDC, Corporation - USA). Pede-se ao casal que faça um pequeno furo na extremidade do preservativo, para permitir a passagem de uma certa quantidade de sêmen para a vagina. Logo após a relação, o sêmen que restou será derramado num recipiente estéril e levado ao hospital pela esposa. Enquanto a mulher realiza as praxes administrativas normais para a internação, o sêmen é preparado para o método GIFT.

4) Preparação do sêmen

O sêmen é diluído oportunamente num meio de cultura. Depois é centrifugado a 300-800 giros/minuto durante 10 minutos a fim de depositar no fundo os espermatozóides. Elimina-se o sobrenadante e acima da membrana (pellet) coloca-se 0,5 ml de meio de cultura. O sêmen é deixado durante 45 minutos num forno a 37°C; os espermatozóides mais móveis e mais vitais sobem de novo, formando um estrato em contato imediato com a membrana e de espessura de alguns milímetros. Aqui estão os melhores espermatozóides.[4] Estes são aspirados e diluídos de modo conveniente, para que a sua concentração final seja de 50.000-100.000 espermatozóides em 25 μl. Esta quantidade será transferida, junto com os ovócitos, para cada trompa. O tempo necessário para efetuar esta preparação é, aproximadamente, duas horas.

4. A. Lopata, M. J. Patullo, A. Chang, B. James, *A method for collecting motile spermatozoa from human semen*, Fertil. Steril. 27, 1976, p. 677.

5) Colheita dos ovócitos

Enquanto isto, a paciente é transferida para a sala cirúrgica onde, com anestesia geral, é preparada para uma laparoscopia. Desde a administração do HCG passaram 34-36 horas e desde a relação, 2-3 horas. Punciona-se os folículos com uma agulha ligada a um aspirador a baixa pressão e se recolhem os ovócitos. Em 5% das mulheres não são encontrados ovócitos. Nas outras mulheres encontram-se ovócitos em 70% dos folículos aspirados. Normalmente aspiram-se 5 a 10 folículos e recolhem-se 3 a 7 ovócitos. Todos são observados com o microscópio ótico para avaliar o grau de desenvolvimento (cumulo-corona-complex). Distinguem-se quatro graus de maturação e os que são válidos para a transferência são os ovócitos de 4.° grau e, eventualmente, os de 3.° grau. De fato, o amadurecimento dos ovócitos não acontece na trompa, enquanto no termostato a 37°C do meio de cultura se verifica facilmente ou também já estão maduros no fluido folicular junto ao qual foram aspirados. Esta observação, paralela à constatação de que 5% das pacientes não têm ovócitos na aspiração dos folículos, sugere que num futuro próximo a colheita dos ovócitos se faça por via ecográfica em pacientes acordados ou só sedados com medicamentos. Imediatamente após ou esperando algumas horas, em função do número de ovócitos encontrados e do seu grau de amadurecimento, se praticará, com anestesia geral, o GIFT por via laparoscópica.

6) O GIFT

A transferência real e própria dos espermatozóides e dos ovócitos para a trompa de Falópio é o momento culminante de um método relativamente estressante, que demora cerca de um mês e empenha muito, seja a paciente, seja a equipe médica e a estrutura hospitalar.

Por meio de um cateter flexível de material plástico vêm aspirados, quando possível, dois ovócitos de 4.° grau e 25 μl de sêmen preparado, afastados por uma bolha de ar a fim de garantir a separação nítida entre os dois gametas. Seja por diante seja por detrás dos fluidos que contêm os gametas, vêm aspirados no cateter 25 μl de meio de cultura.

O cateter é introduzido na agulha, que antes tinha servido para a aspiração dos ovócitos, e inserido até 3-7 cm da trompa, até a parte da porção ampolar. Aqui se depositam os ovócitos e os espermatozóides.

7) Monitoragem do período pós-ovulatório e da eventual gravidez inicial

Assim que se fizer a transferência o método GIFT estará concluído. Alguns pesquisadores aconselham a sustentação do corpo lúteo ou do endométrio com a administração de 2.000 I.U. de HCG na paciente no 4.°, 6.° e 8.° dia após o GIFT ou de 50-100 mg/dia de progesterona durante os primeiros 12 dias sucessivos ao GIFT, se algumas das pacientes apresentarem certa insuficiência do corpo lúteo e, portanto, abortarem. Com efeito, a incidência do aborto é ligeiramente superior à gravidez natural, mas isto está presente em todos os casos de gravidez iniciada após terapia médica ou metódico procedimento clínico efetuado por razões de esterilidade. A gravidez, superadas as primeiras 8-10 semanas, não apresentará outro problema senão os de qualquer outra gravidez. Sem dúvida, as dificuldades precedentes e os anos, que costumam transcorrer na vã espera e nas inúteis terapias, tornam muito lábil a situação psicológica do casal, mas tudo isto, normalmente, não se traduz num problema particular ou numa patologia específica da gravidez com o GIFT.

Tabela V

CASUÍSTICA DO PRIMEIRO ANO — MÉTODO GIFT NA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE ROMA

GIFT efetuado	74	
— esterilidade "sine causa"	29	(39%)
— esterilidade masculina	30	(39%)
— alteração da colheita tubárica	8	(11%)
— outras causas	7	(11%)
Gravidezes obtidas	14	(19% das mulheres: 16% dos ciclos)
— esterilidade "sine causa"	9	(31% das pacientes)
— esterilidade masculina	3	(10% das pacientes)
— alteração da colheita tubárica	2	(25% das pacientes)
— outras causas	0	
Nascimentos	9	(12% das mulheres: 10% dos ciclos)
— esterilidade "sine causa"	6	(21%)
— esterilidade masculina	1	(3%)
— alteração da colheita tubárica	2	(100%)

As unidades utilizadas neste trabalho obedecem às normas internacionais, por exemplo, o ng é 10^{-6} da grama e o pg é 10^{-12} da grama.

Quinta Parte

A dimensão conclusivo - integrante

OS DIREITOS HUMANOS E O DIREITO A VIDA: POR UMA CARTA DOS DIREITOS DO EMBRIÃO

PROF. DR. ABELARDO LOBATO, O.P.

Decano do Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade de Sto. Tomás de Aquino, Roma

INTRODUÇÃO

Os direitos humanos, sinal dos tempos, se desvelam nos mais débeis e ameaçados. Em nosso tempo, esta categoria é constituída pelos embriões e fetos humanos. É preciso defender sua causa.

1. Os *direitos humanos* constituem um dos sinais positivos do homem do século XX. Pode-se dizer *sinal dos tempos*. Há quarenta anos conseguiam a primeira expressão histórica com alcance universal. A partir desse evento se produz um salto qualitativo na consciência da humanidade. A segunda metade do século XX adquire um perfil característico pelas conquistas e violações dos direitos humanos. A *Declaração Universal* de 1948 é como "uma pedra miliária" no caminho da humanidade, como dizia João Paulo II.[1] Na realidade, a *Declaração Universal* era a expressão de um ideal de humanidade que brotava dos escombros e ruínas da Segunda Guerra Mundial. Aquela experiência trágica não poderia voltar a repetir-se. O homem

1. João Paulo II, *Discurso en la 34 Asamblea General de la ONU* (2-10-89): "Este documento (A Declaração Universal) é uma pedra miliária colocada no caminho longo e difícil do gênero humano".

necessitava instalar-se na paz. Por isso teve a convicção de que para ser construtor de paz há que começar por realizar a justiça. Nesta aspiração, os direitos humanos são o caminho para a paz e a convivência do homem com o homem.[2]

Os direitos humanos na verdade são direitos humanos quando são reais e efetivos. E para isso é preciso que sejam reconhecidos e tutelados. Os direitos humanos não são quase nunca um presente, são antes uma conquista, às vezes lenta e dolorosa. Antes de passarem a ser efetivos requerem duas etapas prévias, uma de conscientização e outra de legislação. A primeira se dirige aos sujeitos que hão de ter consciência de seus direitos; a segunda se orienta ao legislador, que garante na sociedade o respeito devido aos direitos das pessoas mediante a lei. Ambas tarefas são muito complexas e nunca podem se dar por terminadas. Educar as pessoas e legislar com acerto em torno dos direitos humanos requer esforço e vigilância permanente. A conquista social dos direitos humanos é uma conseqüência de ambas tarefas. Compreende-se que seja lenta, dolorosa e, às vezes, quase sempre precária.

Os direitos humanos, sinal dos tempos, são também expressão privilegiada de autocompreensão do homem. Em nossos dias, tudo parece girar em torno do homem, como se fosse verdade a expressão de Sartre: *nous sommes dans un monde ou il n'y a que des hommes.* Em maior medida do que no passado, o homem de hoje trata de alcançar a total autonomia e aspira a fazer de sua vida um projeto no qual não haja cadeias de dependência. Os direitos humanos são uma das formas de projeção do ideal do homem que trata de forjar-se para o futuro. A nova consciência dos direitos é tão poderosa que obnubilou a tradicional consciência dos deveres. O homem aspira, por natureza, à plenitude, e os direitos humanos se apresentam agora como um caminho para consegui-la. À consciência vigilante não se oculta a distância entre o ideal sonhado e a crua realidade da vida. As declarações e as cartas dos direitos humanos nascem nesse período da humanidade quando já há consciência de um ideal de humanidade e dos obstáculos que o impedem. A consciência das violações dos direitos humanos precede à etapa da conquista. A *Declaração Universal* dos direitos do homem, sinal de nosso tempo, serviu de espelho claro para que todos pudessem comprovar que talvez por ora o mais universal dos direitos seja o fato patente de suas múltiplas violações.[3]

2. Cf. Ph. De La Chapelle, *La Déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme*, Paris, 1967.

3. R. Cereceda, "La Declaración Universal de los derechos humanos", *Gregorianum*, 1979, pp. 531-541.

2. Os direitos humanos são também um modo realista de tratar de definir o homem. Estamos habituados a descrever um objeto por suas propriedades. Assim faz a ciência. A filosofia trata de dar o salto do dado à categoria, do fenômeno ao número, do dado ao implícito. Ciência e filosofia realizam também o processo inverso de tal modo que nosso saber tende a ser circular. Por esta via de circularidade, conatural ao conhecimento humano, podemos compreender os direitos humanos como uma expressão da dignidade da pessoa ou podemos tratar de penetrar no profundo do homem desde as diferentes exigências que implicam os direitos humanos.

Porque os direitos humanos são de todos. Têm alcance e projeção universal. Excluem toda discriminação. São os direitos do homem pelo fato de ser homem. Os direitos humanos levam consigo as notas de universalidade e de igualdade. Revelam algo que compete a *todos os homens* e se verifica de *modo igual* em cada um. E na verificação destas duas notas consiste o problema dos direitos humanos. Porque os direitos, como as liberdades, foram ao longo da história da humanidade um privilégio de alguns. Ainda estamos muito longe da solução deste problema com um reconhecimento eficiente e tutelado da dignidade e dos direitos de todos os homens e com a exigência de aplicá-lo com igualdade a cada um dos homens de nosso tempo.[4]

O profundo do homem pode se desvelar no superficial e o grande no débil. Por isso podemos dizer que são os excluídos da universalidade dos direitos humanos e os marginalizados em sua aplicação, os que nos ajudam a desvelar hoje o *rosto do homem* e nos fazem conhecer sua dignidade. A esta nobre tarefa contribuíram no passado os marginalizados de outros tempos: os escravos, os negros, os proletários. São legião em nossos dias os rostos humanos deformados que, a seu modo, protestam ante a injustiça e reclamam a dignidade do homem. Basta recordar o chamado *terceiro mundo*, a situação de discriminação da mulher, as violações dos direitos humanos nos pobres e débeis. Os direitos humanos são objetivos e são intrínsecos às pessoas humanas. Não dependem do reconhecimento de outros, nem de fatores externos que provocam a marginalidade. A reta consciência de nosso tempo assume a causa dos discriminados e assume o grito de Montesinos daquele 21 de dezembro de 1521: *"Por acaso estes não são homens?"* Os pequenos, os marginalizados, os deficientes, por sua condição de débeis, de não poderem valer-se totalmente por si mesmos, são objeto de maiores violações. Porém já

4. João Paulo II, *Redemptor hominis*, §§ 13-17, AAS, LXXI, 257.

não são somente eles. Em nossos dias uma nova categoria, mais ameaçada em seu direito à vida e a uma vida humana, pede proteção e defesa e manifesta a incongruência e contradição da sociedade humana do século XX. Essa categoria de seres humanos realmente em perigo de serem tratados como coisas e privados do direito primário e fundamental que é o direito à vida são os embriões ou fetos.[5] Por um lado a ciência nos ajudou a descobrir melhor sua identidade humana, sua dignidade, porém, por outro, a cultura ambiental fez pesar sobre eles a ameaça da morte ou de redução a mero objeto. Na maior parte dos países está legalizado o aborto e não está regulada a manipulação de embriões. Os embriões/fetos constituem em nosso tempo a prova de nosso nível de humanidade. Quando se comprova que não existe reparo em sacrificar de modo habitual milhões de embriões, fica bem claro que o homem ainda continua sendo lobo do homem. Esta situação faz-se intolerável. Por isso a consciência cristã mais vigilante levanta sua voz de protesto, lembra a todos os homens o preceito "Não matarás" (Dt 5,17), e pede com urgência uma *Carta dos direitos do embrião*, que seja sinal de que já estamos na etapa capaz da proclamação e da denúncia.[6]

3. Os direitos humanos implicam uma antropologia, uma doutrina sobre o homem. O pensamento cristão, herdeiro de uma tradição milenar em torno do homem, possui uma doutrina, conhece a verdade sobre o homem e está em grau de prestar atenção real ao fenômeno dos direitos humanos. Se ante as primeiras declarações, sobretudo ante a que foi produto da Revolução Francesa, cujo bicentenário se aproxima, a reação da Igreja Católica foi adversa, foi devido ao clima cultural em que nasciam os direitos do homem. Em uma primeira leitura, apresentavam-se como um ataque aos direitos de Deus. Não será difícil descobrir que a própria Igreja tem em sua história notáveis violações dos direitos humanos. Humildemente o reconhece. Porém, há que dizer que no momento atual, na hora pós-conciliar, assumiu plenamente esta causa, como a causa do homem. O papa João Paulo II se colocou como cabeça dos defensores dos direitos humanos! A causa do homem é também a causa do Evangelho. Nada de humano nos é alheio. E nada mais humano que a vida e a qualidade de vida. Neste contexto se com-

5. Cf. A. Lobato, *La dignidad del hombre y los derechos humanos*, Madri, 1982, pp. 73-76.
6. D. Tettamanzi, *Bioetica. Nuove sfide per l'uomo*, Piemme, 1987, p. 174.

preende que a causa dos direitos do embrião é uma das causas do homem cristão de nosso tempo.[7]

Para apresentar uma possível Carta dos direitos do embrião, devemos partir de duas considerações prévias: *perspectiva cristã atual dos direitos humanos* e *estatuto do embrião humano* como sujeito de direitos. Tais devem ser os três temas de reflexão do presente ensaio.

I. OS DIREITOS DO HOMEM DESDE UMA PERSPECTIVA CRISTÃ

Os direitos humanos se prestam a diversas reflexões. Desde uma perspectiva antropológica, são expressão da verdade do homem; desde uma perspectiva histórica, são fruto da mentalidade moderna; e desde a perspectiva de seu conteúdo resultam ambivalentes, oscilam entre o pólo objetivo e o subjetivo. O pensamento católico atual, sobretudo no magistério de João Paulo II, fez a opção por uma compreensão objetiva, como acertada expressão da lei natural de acordo com a melhor tradição histórica, com um fundamento sólido na dignidade do ser pessoal. Os direitos são correlativos aos deveres e estão organizados em uma escala hierárquica cuja ampla e sólida base está constituída pelo direito primário e fundamental, o direito à vida. Esta opção toma novo vigor desde o mistério da Redenção e desde a História da Salvação em Cristo, cujo mistério desvela aos homens sua grande dignidade.[8]

Essas afirmações, densas em conteúdo, se bem que não possam ser explicadas com amplitude, requerem uma certa aclaração, desde cujo horizonte adquire sentido o tema dos direitos do embrião humano. O pensar cristão trata de compreender os direitos como expressão acertada da lei natural, funda-os na dignidade da pessoa e estabelece entre os múltiplos direitos uma hierarquia, tendo como primário o direito à vida, que é um dom e nunca está ao arbítrio de outro homem.

1. Os direitos humanos são uma expressão atual da chamada *lei natural*, a lei do homem enquanto tal. Assim trata de compreen-

7. Cf. *La Iglesia y los derechos del hombre*, Pont. Com. "Justitia et Pax", Cidade do Vaticano, 1975; O. Hoeffe, *Jean Paul II et les droits de l'homme*, Friburgo, 1980.

8. Cf. G. Griego, "Giovanni Paolo II 'apostolo' dei diritti dell'uomo", *Seminarium* 35, 1983, pp. 370-377.

dê-los o pensamento católico de hoje. Desde esta chave de compreensão é possível entrar plenamente no mais vivo da tradição em torno dos direitos humanos e resolver o problema da ambivalência e do conflito das interpretações que de fato se dão em nossos dias. Os múltiplos conatos de formulação, o conflito entre o modo objetivo e o subjetivo e intento de superar o conflito pelo recurso à lei natural são grandes tarefas do pensamento católico na atualidade. Podemos segui-lo em grandes linhas.

A tradição condensada nos chamados direitos humanos ou direitos do homem se remonta ao passado muito remoto e reconhece etapas muito diversas. Tem pré-história, história e desenvolvimento atual.[9]

Podemos encontrar os primeiros sinais dessa pré-história já no Código de Hamurábi, no século XVII a.C., e também no Decálogo bíblico. Os gregos conheceram leis não-escritas "que não são de hoje, mas de todos os tempos", como lembra Antígone a Creonte. O homem recebeu como dom dos deuses o pudor e a justiça e por isso pode conviver com o homem, afirma Platão quando narra o mito da origem do homem no diálogo *Protágoras*. O pensamento romano desvelou o justo, o *jus* que compete aos homens. Os estóicos pensam no homem como "cidadão do universo".

O Cristianismo revelou ao homem a verdade integral sobre o homem na doutrina evangélica e no mistério de Cristo. A concepção do homem como ser livre diante de Deus, como sujeito e ser pessoal, criado por amor e com um destino eterno, é doutrina cristã. Desde essa base se faz possível uma compreensão do ser do homem, de sua dignidade, de seus direitos. São cristãs as primeiras formulações dos direitos humanos: Alcuíno de York, conselheiro de Carlos Magno em princípios do século IX; as Cortes de León no século XII; a *Charta Magna* que os barões impõem a João-Sem-Terra em 1215; a legislação de Afonso X, o Sábio, em *Las Partidas*; a antropologia integral de Tomás de Aquino, são marcos neste caminho para a cabal compreensão do homem concreto e singular. Será preciso chegar aos princípios do século XVI para que o homem tenha consciência do que implica ser homem, desde o rosto do outro, desde o encontro com o índio. Perceberam isso os primeiros dominicanos que chegaram à América com Frei Pedro de Córdoba e denunciaram as injustiças da conquista por boca de Frei Antón Montesinos e sobretudo pela obra colossal de Frei Bartolomé de las Casas. A voz da Igreja se faz

9. Cf. G. Peces-Barba, *Derecho Positivo de los derechos humanos*, Madri, Debate, 1987.

ouvir com certa timidez na Bula *Sublimis Deus* de Paulo III em 1537, quando declara que os índios têm seus direitos e devem ter liberdade, *utpote homines*.[10] Vitória será o intérprete mais autorizado desta dignidade de todo homem e formula a primeira proposta de um direito que seja reconhecido por todos os povos. Ainda hoje estamos longe de ter chegado a uma concepção dos direitos humanos tão profunda como a que já está vigente no pensamento de Frei Bartolomé de las Casas. Deste filão cristão, que tem raízes teológicas, procedem as primeiras petições de Cartas de direitos no contexto de alguma nação: *Bill of Rights* de 1628, *Habeas Corpus* de 1679. Todo este longo caminho da pré-história teve um fundamento na sólida elaboração da *lei natural*, participação da lei eterna na criatura racional.[11]

A *história* dos direitos humanos tem seu início no século XVIII. Há várias tradições que confluem na defesa e promoção do homem através da via dos direitos humanos. Abre passo a tradição americana com sua expressão na *Declaração de Independência* de 1776 e na *Constituição* de 1787. Proclamam-se liberdades que competem a todo homem: "Todos os homens são por natureza igualmente livres e independentes e possuem certos direitos próprios". Segue-se a tradição francesa, que tem sua expressão na famosa *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 26 de agosto de 1789. É uma proclamação dos direitos do indivíduo ante o Estado, uma defesa da burguesia, que se reduz ao âmbito do sujeito singular, burguês, varão. As mulheres ainda não são sujeito de direitos. E pode-se admitir que há também uma tradição *soviética*, que desde 1917 luta a seu modo pela defesa dos direitos sociais, como direitos primários anteriores e superiores aos direitos do indivíduo. Essa história de dois séculos, centrada antes de tudo no desenvolvimento político de regimes em busca da democracia, amadureceu e fez possível a nova compreensão dos direitos do homem, típica de nosso tempo, que alcança sua melhor expressão na *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, de 10 de dezembro de 1948. Este documento de alcance universal é único, é "pedra miliária no caminho da humanidade, é o fruto maduro dessa longa gestação, e é princípio dos *novos tempos*".[12]

10. Cf. A. Lobato, *El Obispo Garcés y la Bula "Sublimis Deus"*, na obra "Los Dominicos y el nuevo mundo", Sevilha, 1987, pp. 739-795.

11. Cf. J. M. Aubert,, *Droits de l'homme et libération évangélique*, Le Centurion, Paris, 1987, pp. 75-86.

12. Cf. B. Quelquejeu, *Approche et situation philosophiques des droits de l'homme* na obra coletiva *Droits de l'homme défi pour la charité?* Paris, 1983, pp. 83-97.

A partir dessa *Declaração*, durante a segunda metade do século XX, os direitos humanos conheceram três etapas de *desenvolvimento ou três gerações de direitos humanos*. A *primeira geração* desenvolveu os *direitos de*, que pertencem ao indivíduo. Cada indivíduo é sujeito de direitos e de liberdades fundamentais pelo fato de ser homem ou sujeito pessoal. Este desenvolvimento teve um alcance universal e transformou as constituições da maior parte dos povos. A *segunda geração* produziu os *direitos a*, os direitos-crédito. Não se trata mais da defesa do indivíduo contra o Estado, senão das exigências que os cidadãos apresentam ao Estado para fazer possível o desenvolvimento integral e igualitário de todos os membros da sociedade. Neste âmbito, o homem de hoje topa com importantes dificuldades. Os Estados modernos, limitados pelos poderes fáticos, prisioneiros da burocracia, em mãos dos programas de partido, não conseguem dar resposta eficaz ao problema do trabalho, da justiça social, da qualidade de vida dos cidadãos. O desenvolvimento destes direitos não conseguiram ainda uma plena expressão e está longe de ser uma conquista para todos. A *terceira geração* dos direitos humanos abarca os intentos de desenvolvimento dos *direitos de solidariedade* e trata de ser a grande expressão dos desejos da humanidade para viver numa ordem de paz universal, em que seja possível a promoção integral de todos os homens e povos. Aqui estão se formando os direitos difíceis de precisar e tutelar, como o direito de todos à paz, ao desenvolvimento integral, a uma economia que distribua com justiça a todos os homens os bens da terra, os direitos ecológicos, os direitos dos povos etc. Esses direitos lindam com os anelos e os ideais dos homens de todos os tempos. Por isso há muitos que relutam em reconhecer que se trata de autênticos direitos.[13]

Nesta longa tradição há *duas leituras* em conflito em relação ao fenômeno dos direitos humanos, que *de per si* abraça e expressa coisas muito heterogêneas: uma mais *objetiva*, com fundamento na compreensão greco-romana do *direito* e dos direitos. O *justo* só pode ser o objetivo, *ipsam rem iustam* e, desde a base da realidade justa, se pode falar de outras derivações, como a *arte de discernir* o justo, a *sentença*, que reconhece o que propriamente é justo, a *lei*, que é ordem da razão, e a *faculdade* moral, que compete à pessoa. Essa leitura determina os direitos por duas vias: desde a natureza das coisas e assim se realiza o *direito natural* ou desde o acordo entre

13. Cf. A. Lobato, "Los derechos humanos y el pensamiento contemporáneo", *Verbo*, 1981, pp. 225ss.

as pessoas e deste modo se origina o *direito positivo*. Nesta leitura, os direitos do homem encontram seu fundamento na *lei natural*, que não se confunde com o direito, porém é uma certa razão do direito, norma que determina o que compete ao ser humano. Os direitos do homem são expressão dessa lei que se manifesta nas *inclinações* profundas da natureza.

Diante dessa leitura, que tem maior afinidade e solidez na tradição, o pensamento moderno prefere outra de caráter *subjetivo*, uma leitura que reconhece o justo *positivo*. Os direitos humanos não têm seu fundamento na natureza senão na sociedade e na cultura e são a expressão do projeto que cada sociedade faz em um momento determinado de sua história. Os direitos humanos se reduzem a "expression de la volonté générale".[14]

O *conflito entre ambas leituras* é patente. E se produz em dois níveis: de fundamentação e de aplicações. A fundamentação dos direitos na natureza do homem é para muitos inaceitável, porque o homem não pode se reduzir à natureza como as coisas e porque não se logra conhecer essa mítica natureza. A mentalidade moderna lutou contra todos os suportes da natureza e tratou de resolver o humano na história ou na cultura. A fundamentação positiva no *contrato* também está em crise, porque o conhecimento atual da história do passado do homem não tolera essa ficção rousseauniana. Para muitos a cultura não diz mais nem melhor sobre o homem que a *natureza*. Há por tudo isto uma crise de fundamentos e conflito de interpretação deles. As *aplicações* estão também em conflito permanente. Porque enquanto há grandes declarações de princípios de respeito aos direitos humanos nas diversas constituições dos estados, por outro lado há constantes violações dos direitos humanos. A crise de nosso tempo, em torno das aplicações dos direitos humanos, como garantia para a paz, fez-se patente em Helsinque em 1975, quando as diferenças entre Leste e Oeste sobre as aplicações dos direitos individuais e dos direitos sociais resultaram incompatíveis. O conflito se dá dentro das constituições dos diversos países, que não logram proteger os direitos de todos e são origem de violação dos direitos dos mais débeis, como acontece na legislação sobre o aborto.[15]

O pensamento cristão no momento atual busca superar o conflito na gramática dos direitos humanos. Para isso recorre ao conceito da

14. Cf. J. Vallet de Goytisolo, "Introducción al derecho y a los denominados derechos humanos", *Verbo*, 1987, pp. 1017-1026.

15. Cf. J. M. Aubert, ***Droits de l'homme et la morale chrétienne***, Paris, 1984.

humanidade do homem que pode ser compartido por todos e está implicado nas exigências de universalidade que sempre têm os direitos humanos. A cultura de nosso tempo tornou-se antropológica, porém uma vez perdida a dimensão de transcendência, não encontra o modo de unificar as diversas teorias que acentuam uma das dimensões do humano com esquecimento das outras. O pensamento cristão recorre o caminho do homem e trata de fazer uma compreensão cabal do humano. O homem tem *natureza*, porém não pode reduzir-se a uma *coisa natural*. O homem é um ser que se abre em todas as dimensões e não pode ser mutilado em nenhuma delas. Sua *natureza* abraça num modo singular a corporeidade e a espiritualidade. O ser humano é um ser no mundo e é um corpo entre os corpos, porém sua corporeidade é humana, está penetrada pela força e pela presença do espírito. Os direitos humanos são uma expressão do ser do homem integral, em sua realidade concreta, abarcando todas as dimensões que lhe competem. Esta realidade integral deve ser reconhecida, tutelada, promovida, acima de todas as leis concretas que podem ser humanas. Não é o homem um ser a serviço das leis, senão as leis a serviço do homem. Se em nosso tempo há um certo rechaço de falar de *natureza humana* por temor de *coisificar* o homem, há também uma exigência de compreensão justa da verdade do homem e de tudo o que implica a verdade de seu ser. Não há raças privilegiadas, não há grupos superiores entre os homens, não podem ser toleradas discriminações nem marginalizações. Tudo isso é aceito comumente. E tudo isso requer um fundamento objetivo, universal, de alcance supranacional. Portanto, é possível compreender os direitos humanos como expressão dessa visão objetiva do humano. E neste caso estamos por cima de todo subjetivismo, de tudo que é meramente positivo, e chegamos a uma compreensão objetiva na humanidade do homem. Os direitos humanos são a expressão dessa humanidade integral, que deve ser respeitada em todos, tutelada e promovida. Esta exigência de justiça, no pensar atual, é um modo de retorno ao fundamento da chamada *lei natural*, lei não-escrita, participação da lei eterna na criatura racional.[16]

Os direitos humanos, interpretados nesse contexto histórico, são uma esplêndida versão contemporânea da lei natural, o sinal privilegiado do homem de nosso tempo, que se compreende como dimensão

16. Tomás de Aquino, *S.Th.*, I/II, aa. 1-4. Cf. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, Friburgo, 1988. Cf. Commission Théologique Internationale, *Les chrétiens d'aujourd'hui devant la dignité et les droits de la personne humaine*, Cidade do Vaticano, 1985.

integral e planetária e anela conviver num horizonte de justiça e de paz com todos os homens.

2. O pensamento cristão exige ademais a *fundamentação dos direitos do homem.* É necessário interrogar-se sobre a base em que se apóiam. Por ser uma das expressões da verdade integral do homem, o fundamento dos direitos tem de ser o do próprio homem. Dois fundamentos requer o ser do homem: um transcendente e outro imanente. O ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus, como indica a revelação, criado na corporeidade, *homem e mulher os criou* (Gn 1,27). Sem este fundamento último não há direitos humanos. O pensar moderno recusa a transcendência e reduz toda fundamentação à mera ordem racional e positiva. E é aqui que fica descoberta a sua fragilidade. Se não há fundamento absoluto da justiça e da autoridade, tudo fica no ar e se faz provisório. A realidade humana perde sua consistência objetiva. Em contrapartida, uma vez admitido esse fundamento último, encontram seu fundamento as exigências universais e absolutas da justiça.[17]

Além desse fundamento, os direitos humanos têm o fundamento imanente do *ser pessoal.* O ser humano, em nosso contexto cultural, se reconhece como *pessoa.* Neste vocábulo, de longa tradição semântica, encontra o sinal de sua realidade mais profunda. A pessoa indica a totalidade do humano, o ser integral em sua dimensão corpórea e espiritual. Nenhum outro vocábulo indica a nobreza humana como este. O ser humano pessoal possui o mais alto grau do ser e por isso tem autonomia, é completo, é fim em si mesmo, goza de interioridade, é livre, se abre à totalidade: "perfectissimum in tota natura".[18]

Junto a essa dimensão da realidade pessoal, como ser em si, dotado dessa nobreza e nível superior, está a dimensão *relacional.* A pessoa convive na sociedade, na rede de relações sociais, das quais a justiça é a fundamental, porque é a virtude das relações *ad alterum.* A pessoa em sociedade convive com sujeitos iguais na dignidade e diversos no ser. A justiça é a virtude da pessoa em suas relações com outros, reconhecendo-os iguais a si e diversos de si. Na virtude da justiça encontram seu fundamento todas as relações sociais, políticas e econômicas.[19]

17. Cf. R. Pizzorni, *Fondazione religiosa dei diritti umani,* no vol. "Virtualitá e Attualità dela Filosofia Cristiana", Roma, 1988.
18. Tomás de Aquino, *S.Th.* I, 29, 3.
19. Cf. A. Lobato, "Le tre dimensioni dell'uomo, in *Sapienza* 34, 1981, pp. 87-147.

A *dignidade do ser pessoal* é comum a todo homem. Os direitos humanos, com suas exigências de respeito e de realização para todos os homens, a sós e em sociedade, são uma conseqüência desta dignidade pessoal. Nenhum ser humano pode dispor de outro, possuí-lo, dominá-lo, fazê-lo seu, abusar dele. Todo ser pessoal, por sua dignidade, deve ser respeitado e promovido. Tomás de Aquino elevou sua concepção antropológica a esse nível de compreensão do homem como ser pessoal e projetou a vida social, em todos seus níveis, desde esta perspectiva do encontro de pessoas nas relações que estabelece a justiça como virtude *ad alterum*. A pessoa vive como tal na relação de diferença e no respeito justo das demais pessoas. A compreensão cristã da dignidade do homem, desde o mistério da Encarnação e da Redenção, pelos quais Cristo se uniu a todo homem, faz levar muito mais a fundo estas exigências do fundamento transcendente e imanente da pessoa. João Paulo II sentiu a urgência de desenvolvimento dos direitos humanos desde ambos os fundamentos e viu um sinal dos tempos na "necessidade de uma renovação teológica a partir da natureza personalística do homem, isto é, de uma verdadeira defesa dos direitos fundamentais que são conseqüências desta dignidade".[20]

3. A *hierarquia e correlação dos direitos humanos* se deve deduzir do fundamento que indicamos. Não é possível deduzi-los *a priori*, nem é possível fazer uma enumeração exaustiva da pluralidade dos direitos, porque não conhecemos totalmente a profundidade do humano. De fato a consciência dos direitos humanos e sua conquista efetiva se fazem possíveis num contexto histórico determinado. As declarações sobre os direitos humanos contêm uma lista mais ou menos completa. O pensamento católico apresenta também, desde Pio XII e João XXIII, uma lista mais ou menos completa de direitos humanos que, entre outras coisas, se diferencia das outras também pelo fato de estabelecer uma hierarquia de direitos, partindo de um direito primário e fundamental, que é o direito à vida.

O principal desta classificação hierárquica dos direitos humanos se toma das diversas dimensões do ser humano, ao mesmo tempo individual, social e histórico. Essas dimensões têm uma relação entre si. Com efeito, o homem é sobretudo um ser pessoal, ser que se possui a si mesmo, dotado de consciência e liberdade. Porém não é capaz de valer-se por si mesmo, e por essa indigência, como pela

20. João Paulo II, *Approfondir la théologie des droits de l'homme*, Allocution a la Comm. Théologique Intern., OR, 5-6/dez., 1983).

capacidade de comunicação do ser espiritual, é também ser familiar e social. O pensamento católico defende a primazia da pessoa e da família. A pessoa é ao mesmo tempo origem e fim da sociedade. A dimensão pessoal e social é conatural ao homem, porém não se situa no mesmo nível. Por isso os direitos da pessoa como tal são anteriores e superiores aos direitos do homem em sociedade. A dimensão histórica brota da condição humana de estar em um processo histórico de desenvolvimento que só é possível desde a solidariedade e cooperação. Por isso há uma hierarquia de valores. Há que dar prioridade aos direitos da pessoa, que é característica de todos na mesma medida. E entre os direitos da pessoa tem prioridade o direito à vida, um direito que leva consigo uma pluralidade de direitos.

A vida é um dom que Deus concede ao homem. É fundamento de tudo quanto o homem é e possui. O direito à vida está por cima de toda vontade humana. O direito à vida em sua integridade pode referir-se tanto à dimensão corporal como à espiritual. O homem possui uma dimensão corporal através da qual recebe e mantém a vida. Por isso no direito à vida se integram os direitos que dizem relação com a corporeidade, com as diversas partes do corpo, com os outros corpos do cosmo que estão a seu serviço.[21]

Pela dimensão espiritual, na qual se verifica a vida do homem, o ser humano se abre à totalidade, à transcendência e é dono de si mesmo. A liberdade é uma prerrogativa radical do homem. O pensamento cristão defende a primazia do direito à vida em liberdade, o direito a ser livre ante todas as pressões que vêm do exterior, embora às vezes o homem, por este poder que tem sobre si mesmo, esteja exposto ao erro e ao mal. A hierarquia dos direitos começa pelos direitos pessoais.[22]

Os direitos sociais seguem os direitos da pessoa. O ser humano sexuado, homem ou mulher, chamado por isso a se realizar em uma dimensão de complementaridade e de reciprocidade sexual. O homem é por natureza ser familiar. A igualdade e a diferença complementária dos sexos faz possível a família. Através de seus dotes pessoais e de seu papel familiar o homem está chamado a ser integrante da sociedade. Desta dimensão brotam os diversos direitos que se referem aos diversos aspectos da vida em sociedade, dimensão econômica e

21. Cf. A. Lobato, *La dignidad del hombre y los derechos humanos*, op. cit., pp. 83ss.

22. Cf. A. Lobato, "L'Église et les droits de l'homme" no vol. *Le medecin et les droits de l'homme*, Estrasburgo, 1985, pp. 2-15.

política. A escravidão já desapareceu, porém fica ainda o domínio do homem sobre o homem, o desequilíbrio das diversas nações e sociedades, e se faz necessária a cooperação a nível mundial para que seja possível o desenvolvimento dos direitos sociais do homem: a educação integral, a promoção de cada homem e povo conforme suas possibilidades, a criação de uma ordem econômica e política mais adequada, baseada na justiça e garantia da paz entre os homens.[23]

Essa perspectiva hierárquica que põe o direito à vida acima de todos os demais, e se aplica a todo ser humano, por sua dignidade de ser pessoal, não se fecha em um momento determinado, porque a pessoa é capaz de progresso indefinido. Esse direito primário, como todos os outros, implica também uma correlação que o pensamento cristão nunca oculta, e é a *relação de todo direito com um dever correspondente*. Os direitos e os deveres se complementam. O direito de um impõe deveres aos demais. Os direitos da pessoa são deveres da sociedade e do Estado. O direito sagrado à vida implica o dever de acolher, cuidar e levar a seu complemento cada uma das pessoas na medida do possível. Direito e dever brotam da dimensão metafísica da pessoa humana. Por ser esta de caráter ontológico, pode fundar a universalidade e a igualdade das dimensões jurídicas e éticas inerentes aos direitos humanos.[24]

A perspectiva cristã dos direitos humanos não pertence apenas ao presente, mas também ao passado; não é fruto das proclamações modernas, mas penetra suas raízes na tradição. Se o Magistério da Igreja, em um primeiro momento, condenou as declarações dos direitos humanos por sua oposição aos direitos de Deus, e em um segundo momento se manteve distante, a partir de João XXIII e por impulso do Vaticano II assumiu a causa dos direitos humanos, como inseparável da causa do Evangelho e portanto da missão da Igreja no mundo. João Paulo II se fez o *defensor hominis* de nosso tempo e com isso o porta-voz mais autorizado da causa dos direitos humanos. E entre esses, de modo especial, o defensor do direito à vida, como dom de Deus ao homem, de uma vida digna do homem, ser pessoal, único e irrepetível.[25]

23. J. M. Aubert, *Droits de l'homme et libération évangélique*, op. cit., pp. 137ss.

24. João XXIII, *Pacem in Terris*, 26.

25. Cf. *La Iglesia y los derechos del hombre*, "Justitia et pax" 1975, p. 15. O Sínodo dos Bispos afirma já em 1974: "A Igreja crê firmemente que a promoção dos direitos humanos é requerida pelo Evangelho e é central em seu ministério".

II. O ESTATUTO ONTOLÓGICO DO EMBRIÃO

O ser humano, por sua condição de ser pessoal, é sujeito de direitos. Todo homem o é pelo fato de ser homem e o é do mesmo modo que outro homem. Se isto é aceito em nosso tempo como opinião comum, não está claro para muitos em qual momento o homem é sujeito de direitos, o momento em que pode ser designado como ser pessoal.

Hoje nos colocamos, de um modo novo, a questão do princípio desse sujeito humano.[26] Estamos habituados a que seja considerado como tal *desde o nascimento até a morte*. No passado, o *não-nascido* não era sujeito de direitos. O nascimento constituía o ponto de partida. Na prática ainda se atua com esse mesmo critério. O não-nascido e o não-vivente não costumam ser considerados sujeitos de direitos humanos, não se contam entre as pessoas. O homem sempre soube que sua vida não começa com o nascimento, senão com a fecundação no seio materno. O homem sentiu sempre um sagrado respeito ante o mistério da vida incipiente. Celebrou o nascimento do homem com gozo transbordante, porém sentiu veneração pelas fontes da vida. O processo da geração e das diversas etapas da vida nascente não foram desvelados até a época moderna, quando o homem contou com a ajuda da ciência e da técnica. Hoje conhecemos de modo novo a origem do ser humano, seus primeiros passos, o caminho da ontogênese do indivíduo humano. As primeiras etapas da vida, embora conservem boa parte de seu mistério, são acessíveis à experiência desde a fecundação até o nascimento. E não por serem conhecidas deixam de ser menos misteriosas e admiráveis.

Os princípios do ser humano dependem, na ordem da natureza, do exercício da vida sexual do homem e da mulher. Enquanto a sociedade esteve orientada na vida familiar para a propagação dos filhos e buscou a multiplicação deles, o problema teve menor relevo. Porém, desde o momento em que a sociedade necessita programar e limitar os nascimentos de novos indivíduos, e está em uso uma maior liberdade no exercício da vida sexual, os indivíduos não-nascidos começaram a estar em maior perigo de vida.

Ninguém pode duvidar de que são inocentes e indefesos. Se se trata em verdade de seres humanos é preciso outorgar-lhes os direitos que são próprios de todos os homens. Por isso tem grande importância verificar o estatuto dos seres em gestação, em sua etapa

26. Cf. Tettamanzi, *Bioetica*, pp. 123-144.

prévia ao nascimento. Os nomes com que os designamos são diversos e descrevem algumas das etapas que recorre o ser humano desde seu princípio até o nascimento. A partir do óvulo feminino e do esperma masculino se faz possível a fecundação. Desde esse momento se pode falar de zigoto, blasto, mórula, embrião ou feto. Um nome genérico que compreende todos os estádios é o de *nascituro*, que designa o ser humano já concebido e ainda não nascido, o que está em vias de nascer e em verdade deve nascer.

Os problemas que se colocam a propósito do tratamento dos embriões, dadas as possibilidades da ciência e da técnica de nosso tempo, não podem ter uma resposta correta enquanto não se estabelecer com precisão qual é o estatuto do *embrião ou feto*. Não é o mesmo ter de tratar com mero "material humano" que com um sujeito pessoal de direitos.

A palavra embrião poderia ser tomada em seu mero uso lingüístico, como "germe ou rudimento de um corpo organizado" ou como "produto da concepção até o terceiro mês de gravidez". Ao final desse período fica concluída a arquitetura do corpo humano e começa a etapa do desenvolvimento. Tratar do estatuto do embrião é tentar definir sua condição humana. Para a definição desse estatuto servem de ajuda os conhecimentos das ciências, porém o juízo sobre a ontologia do embrião está além do seu alcance e é próprio da filosofia e da teologia que tratam do ser, e de modo especial do ser humano. O estatuto ontológico do embrião deve ser feito em função de sua realização do humano. Uma análise ponderada esclarece que o embrião já possui a individualidade, a corporeidade e a dignidade do ser pessoal.

1. A *individuação* tem diversos modos de efetuar-se. Nos seres que participam da mesma espécie, Tomás de Aquino sustenta que adquirem sua individuação pela matéria, enquanto é esta e não outra quantidade em que se forma o ser singular, uno em si e bem distinto dos demais. A ciência de nosso tempo encontrou uma magnífica comprovação deste princípio. A matéria vivente difere da não-vivente por possuir uma informação genética em forma de ácido nucléico (DNA ou RNA). É portadora do código genético. A espécie humana tem seu código genético especial, que a partir da fecundação ficará inscrito em todas as células. Nos cromossomos está potencialmente determinada a ontologia e o processo de desenvolvimento biológico do indivíduo humano. A vida é dom e herança. Vem dos seres já viventes através das células germinais do homem e da mulher, que na fecundação fundem seus cromossomos e dão origem ao indivíduo com todas as suas características determinantes.

Já não é nenhum segredo científico que o ser humano inicia sua singularidade genética e biológica desde a fecundação ou fusão dos dois núcleos de célula masculina e feminina, do óvulo e do esperma. Esse momento inicial é princípio de um processo que tem etapas diversas durante toda a existência, mas se mantém sem rupturas, sem saltos, sem novas adições substanciais. A identidade do sujeito humano está marcada desde o princípio. Os elementos e fatores externos podem tornar mais difícil o processo, podem perturbá-lo, interrompê-lo, porém não podem nunca fazer com que mude de identidade. O ser humano persiste, embora seu existir seja devir e não possa nunca ser o mesmo. A ontologia somática do ser individual é herdada, e está conformada em suas linhas essenciais, desde o princípio.

Isso é decisivo para todo ser humano. A individualidade e a identidade de ser humano no âmbito biológico se realizam desde a fecundação. A vida do novo indivíduo humano é certamente verdade, porém já não é a do pai nem a da mãe, é uma vida singular que se desenvolve por si mesma e verifica seu processo arquitetônico e seu exercício nas etapas da temporalidade. Em meio a um cúmulo quase infinito de probabilidades e possibilidades se constitui, desde o princípio, o novo indivíduo, único e irrepetível. No embrião ou feto já está o indivíduo humano com suas características distintivas.[27]

2. O embrião é um *corpo vivente*. A mentalidade moderna aceitou e assimilou a distinção kantiana entre *coisa* e *pessoa*. As coisas podem ser trocadas por outras, porque são meios, as pessoas são fins e não admitem troca por nenhum outro preço. Porém, apesar desta emergência da pessoa, o conceito antropológico continua dividido entre um dualismo ou um monismo na hora de compreender o homem. Ou separa demais o corpóreo do espiritual, ou reduz à mera matéria todo o real. A verdade sobre o homem, típica do pensamento cristão, foi exposta de modo profundo e original por Tomás de Aquino. Não podemos aceitar nem dualismo nem monismo. Há que dar razão plena do homem e do humano desde a unidade autêntica de dois princípios. Não há separação possível de corpo e espírito no ser vivente. A alma humana criada por Deus enforma a matéria e dá o ser ao corpo. A corporeidade humana está já constituída pela alma: "Anima humana est forma hominis qua corpus est corpus".[28]

27. Cf. A. Lobato, "Densidade ontológica del indivíduo humano" no vol. *Parola e spirito*, Paideia, Bréscia, 1985, pp. 1383-1410.

28. Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, 3, 1.

O embrião está enformado desde o princípio. A corporeidade do embrião já é produto da forma espiritual do homem. Neste campo fica uma questão aberta, que parece insolúvel por falta de possível experiência: o momento da infusão da alma no embrião. Tomás de Aquino era partidário da sucessão de formas que preparavam o organismo humano para receber a alma espiritual. Ele pensava que era preciso que estivesse já formado o coração para receber a alma, porque o coração era no ser humano algo análogo ao primeiro céu no mundo, o princípio de todo movimento, *primum vivens et ultimum moriens*. Deus, ao criar a alma, infunde-a no corpo, move de modo imediato o coração, gerando o homem porque já está constituído o composto, elo admirável na cadeia dos seres do universo, espírito e matéria em verdadeira unidade, horizonte das duas dimensões do ser. Tomás, desde a ciência ingênua de seu tempo, não podia saber que o coração já funciona no 18.º dia do novo ser engendrado.

Em contrapartida, seu mestre Alberto Magno pensou que fosse mais provável a opinião que propunha que o ser humano tem alma desde o princípio da fecundação e ela se faz na corporeidade de princípio formal e motor de todos os processos.[29]

Seja o que for de ambas as opiniões, que continuam tendo partidários em nosso tempo, embora haja uma maior inclinação de seguir a tese de Sto. Alberto, a realidade é que a corporeidade humana procede do princípio espiritual, e o embrião em sua corporeidade é humano. O corpo não é somente parte integrante do ser humano desde o princípio, mas também de sua essência. O ser humano é corporal, e o é desde seu estado embrionário.

3. A *dignidade* do embrião brota de sua própria identidade e condição de ser humano. De fato a dignidade do ser humano serve de base para as Declarações de todos os direitos humanos, porém é colocada em dúvida pelos fatos que hoje são cotidianos e formam nosso contexto cultural ao qual o homem acaba por habituar-se.

Há dois fatos fundamentais típicos de nosso tempo nos quais se conculca a dignidade do embrião como ser humano: um é o aborto, não só praticado como em nenhuma época da história passada, mas legalizado na maior parte dos países sob pretexto ou razões especiosas; o outro é a intervenção direta nos embriões humanos em nome da

29. Cf. H. Seidl, "Zur Geistseele im menschlichen Embryo nach Aristoteles, Albertus Magnus und Thomas Aquinas, no vol. *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milão, 1987, pp. 123-157.

ciência, não somente para uma fecundação artificial, mas para fins de investigação, fecundação *in vitro*, manipulação e engenharia genética, fins terapêuticos.[30] A mentalidade abortista e a mentalidade utilitária não têm reparo em afirmar que o embrião é mero material biológico, que é lícito fazer experimentos até o 14.º dia, como admite o *Rapport Warnock* da Inglaterra, ou, no melhor dos casos, que se trata só de uma *pessoa humana potencial*.[31]

O Conselho de Europa, depois de muitas consultas, aprovou, em 24 de setembro de 1986, a *Recomendação 1046 sobre o "uso de embriões e fetos humanos para fins diagnósticos, terapêuticos, científicos e industriais"*. Aí se afirmam dois princípios dignos de se ter em conta. No n. 5 se diz que "desde o momento da fertilização dos óvulos a vida humana se desenvolve com um projeto contínuo, e que não é possível fazer uma clara distinção durante as primeiras fases (embrionárias) de seu desenvolvimento e que a definição de um *status* biológico do embrião se faz necessária". No n. 10 afirma-se que "os embriões e os fetos humanos devem ser tratados em todas as circunstâncias com o respeito devido à dignidade humana". São afirmações louváveis.

Em meio à pluralidade de critérios, típica da sociedade atual, o pensamento católico se mantém coerente e compacto. Defende a dignidade do embrião humano em todas as suas etapas, condena o aborto e regula as intervenções da técnica sobre os embriões com o mesmo critério das intervenções na pessoa humana. Esta doutrina que Paulo VI dizia ser *imutável*, o Concílio Vaticano II expunha de modo bem explícito: "Deus, dono da vida, confiou aos homens a missão altíssima de protegê-la, missão que se deve exercitar de modo humano. Portanto, a vida, uma vez concebida, deve ser protegida com o maior cuidado; e o aborto e o infanticídio são crimes abomináveis".[32]

A *Carta sobre a família* afirma: "A vida humana deve ser respeitada e protegida absolutamente desde o momento da concepção".[33] O documento católico mais recente, completo, explícito sobre o respeito devido aos embriões humanos pelo fato de que se trata de

30. Cf. J. Lejeune, "Genetica, etica e manipolazioni" in *Medicina e Morale*, 1985, pp. 575ss.

31. Cf. A. Bompiani, "La difesa della vita: i problemi del nascere" no vol. *La medicina per la civiltà della pace*, Roma, 1985.

32. *Gaudium et spes*, 51.

33. *Carta de los derechos de la familia presentada por la Santa Sede*, 1983, art. 4.

pessoas é a Instrução sobre o *respeito da vida humana nascente e a dignidade da procriação.*[34]

Desde estas três coordenadas fica estabelecido o estatuto do embrião humano: possui a individualidade, a unidade corpóreo-espacial, a dignidade de ser humano pessoal. Todo trato com o embrião humano há de ater-se a estes princípios, pelos quais o embrião tem seus direitos humanos. A citada Instrução é bem explícita neste ponto: "O ser humano deve ser respeitado e tratado como uma pessoa desde o momento de sua concepção, e, portanto, desde esse mesmo momento se lhe devem reconhecer os direitos de pessoa, entre os quais se encontra antes de tudo o direito inviolável de todo ser humano inocente à vida".[35]

III. POR UMA CARTA DOS DIREITOS DO EMBRIÃO

Se houvesse consenso em torno da concepção dos direitos humanos, como expressão objetiva da lei natural e o embrião fosse considerado pessoa humana em formação, não haveria dificuldade em redigir uma *Carta dos direitos do embrião.* Na realidade, tal consenso ainda não chegou. E o clima cultural de nosso tempo ainda não parece maduro para chegar a esse consenso. Há um certo rechaço para admitir que se trata em verdade de uma pessoa humana. Vivemos em um mundo cuja qualidade de vida procede em boa parte da ciência e da técnica. Há uma constante tentação de realizar o que a ciência e a técnica já estão em grau de poder fazer. Por isso há um certo temor instintivo ao reconhecimento da *vida humana do embrião* porque se pode converter em um freio moral e legal para a manipulação e a engenharia genética. Por outra parte, a cultura ambiente propicia a liberação da vida sexual das pessoas e a mentalidade abortista, conseqüência dela, supõe outro obstáculo para o desenvolvimento dos direitos do embrião. Neste clima de exigência de liberdade para a investigação científica e de liberdade sexual, junto com a prática de uma legislação abortista na maior parte dos países, num ambiente de mentalidade antivital, muitos crêem impossível a tutela garantida da vida do embrião. Pensam que o máximo que se pode conseguir é pedir um certo respeito no trato dos

34. *Vitae donum,* Istruzione su il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione. Risposta ad alcune questioni di attualità, 22-2-1987.

35. *Vitae donum,* 1, 1.

embriões. A proteção da vida humana garantida nas Constituições e Convenções internacionais ainda não se estende ao embrião e muitos não vêem que se possa estender de fato. A Comissão do Conselho de Europa, que procura ser avançada na defesa dos direitos do homem, não se atreve a pronunciar sobre o fato de o embrião estar compreendido e poder beneficiar-se da proteção que o artigo 2 da Convenção outorga à vida humana. Nesta mesma perplexidade atual o Projeto de Convenção das Nações Unidas sobre a Proteção dos direitos da criança, só se lhe reconhecem direitos a partir do nascimento.[36]

Porém, a verdade e a justiça têm seu valor, embora não sejam reconhecidas. Os direitos humanos são expressão da verdade e da justiça que compete a todo ser humano pelo fato de sê-lo. Por mais que os homens se conjurem contra a verdade e a justiça e tratem de ignorá-las ou de negá-las, com o passar dos tempos elas acabam abrindo-se caminho.

Alguns passos foram dados já em nosso tempo e podemos contar com alguns ensaios de proteção desde os organismos internacionais. Pelos anos 70 apresentou-se na ONU um anteprojeto de *Declaração dos direitos da criança ainda não nascida.* Estava concebido com uma certa analogia com a *Declaração Universal* e a *Declaração dos direitos da Criança.* Porém, ficou interrompido sem poder ser levado a término. Na Europa, depois de uma Carta sobre os *Direitos da Criança,* o Parlamento europeu fez duas *Recomendações* importantes sobre a matéria, a 934, exigindo cortar os abusos nas manipulações genéticas, e a 1046, que pede tratamento respeitoso nos experimentos com os embriões porque têm a dignidade humana. Por sua parte, a Conferência de Ministros, celebrada em Viena em março de 1985, aprovou uma resolução relativa aos direitos do homem no campo da biologia e criou uma Comissão para o estudo dos problemas que surgem nas áreas da biologia, da medicina, da bioquímica, porque têm grande importância em nosso tempo. As atividades destes organismos seguem o processo dos acontecimentos desde a ciência, a ética e a jurisprudência.[37]

O pensamento católico, e de modo especial o Magistério da Igreja, desde uma visão antropológica e desde as exigências da fé cristã, tendo em conta os dados das ciências, prossegue com valentia

36. A. Lobato, "Los derechos del nascituro" in *Dolentium hominum,* 1986, pp. 42-46.

37. Cf. A. Serra, "Fondamenti biologici del diritto alla vita del neoconcepito", *Jus,* 1975, pp. 343-365.

na defesa da vida humana do embrião. Os documentos da Igreja são exigentes na defesa da vida e insistem na aplicação dos direitos humanos para o embrião humano desde o momento de sua concepção. Neste sentido se pronunciaram numerosas Conferências Episcopais, em acordo com os documentos oficiais do Magistério ordinário.[38]

Não faltaram estudiosos que já elaboraram um *decálogo* dos direitos do embrião.[39]

Levando em conta todo este material já é possível escrever a *Carta dos direitos do embrião* desde a perspectiva do pensamento católico. Nela se estende a aplicação dos direitos humanos ao embrião, porque se trata de um ser humano a quem competem a dignidade e os direitos que nenhum outro ser humano pode tirar nem deve ignorar ou conculcar.

Podemos esboçar a *Carta* agrupando os direitos do embrião ou feto desde três coordenadas complementárias, todas elas dirigidas a respeitar, conservar e proteger a vida humana e a identidade do indivíduo já em marcha desde sua concepção. Dessa vida humana ninguém pode dispor a seu arbítrio. De Deus vem e desde o princípio tem um destino singular, o de voltar a Deus através do itinerário de uma existência temporal mais ou menos longa.

Uma primeira perspectiva atende à origem do embrião, que deve ser plenamente humana. A segunda considera os direitos inerentes ao *desenvolvimento da vida recebida,* que tem sua identidade e deve ser cuidada e protegida. A terceira perspectiva atende às *relações* que o embrião tem com outras pessoas e aos direitos que por isso lhe competem.

1. Os direitos do embrião em relação a sua *origem humana* são:

a) vir à existência por um processo conatural ao homem, como fruto natural da união do homem e da mulher unidos em matrimônio. O embrião, como sujeito humano singular, desde o princípio tem direito a ter pais, a ser fruto do amor das pessoas, a ser recebido na família e nela promovido até a plenitude humana por meio da

38. Cf. "Comments on the Warnock Report. On human fertilization and embriology", texto em *Medicina e Morale,* 1985, pp. 138-180; *Derecho a la vida del nasciturus,* Declaração da Comissão Permanente do Episcopado Espanhol. Texto em *Vida Nueva* n. 1479, 18-5-1985.

39. Leonoe Salvino, "I diritti dell'embrione" in *Medicina e Morale,* 1985, pp. 583-603.

educação. Este direito do embrião implica deveres correlativos e exclui toda experimentação de fecundação artificial FIV e FIVET;

b) tem direito a manter o patrimônio genético não adulterado nem manipulado. Esse direito exclui toda experimentação e manipulação do embrião e toda classe de intervenção que não esteja ordenada ao desenvolvimento e melhora da vida individual em formação;

c) tem direito ao reconhecimento de sua individualidade humana. O patrimônio genético lhe garante sua identidade, sua diferença de todos os demais seres humanos e por isso não pode ser usado como mero material de laboratório, destinado a usos meramente científicos, submetido ao arbítrio de outros homens que dispõem arbitrariamente de sua existência. É um ser humano muito pequeno no princípio, porém já infinitamente digno por sua condição de sujeito individual. A ciência e seus interesses devem estar a seu serviço, não ao revés.

Esses direitos humanos do embrião proíbem não só o aborto, mas também as práticas em uso de congelamento de embriões, de sua destruição quando já não são necessários para prosseguir os experimentos de seleção do sexo, e de quantas não se ajustem ao estatuto de dignidade da pessoa humana que lhe compete.[40]

2. Os direitos do embrião em relação ao desenvolvimento de sua personalidade na etapa mais delicada de sua existência são os que protegem a sua vida e o favorecem para levar a cabo o projeto que recebeu da natureza.

a) O embrião tem *direito à vida* e a uma vida humana, desde o primeiro momento. Ninguém pode condená-lo a morrer, nem porque seja um peso para outras pessoas ou para a sociedade, nem porque assim convenha para os progressos da ciência e para as possibilidades da técnica.

b) Tem direito à *saúde*, entendida no amplo sentido de prevenção de enfermidades, que nesse período podem ter maior repercussão e alcance. Deve-se procurar liberá-lo das taras congênitas por uma herança defeituosa. Neste campo é onde a ciência tem de se pôr a serviço da vida humana e ajudar os primeiros passos do homem, evitando conseqüências que gravam a vida social quando tem de suportar o peso dos seres humanos deficientes por herança.

c) Tem direito à proteção contra os perigos que o ameaçam em seu desenvolvimento. O direito à promoção integral deve-se ter em conta desde o princípio. O amor dos pais, os cuidados da mãe,

40. Cf. D. Tettamanzi, *Bioetica*, pp. 157ss.

a quem está ligado de modo especial, têm grande importância para a vida do homem desde o primeiro momento. Quanto mais delicado é o ser humano, maior atenção requer. A condição humana o faz digno de amor, de respeito e de cuidados.[41]

3. Os direitos que brotam de sua *relação com os demais*, por sua condição de ser pessoal, se referem em primeiro lugar à mãe, logo às pessoas que por algum motivo entram em relação com ele, e finalmente à sociedade.

a) O embrião tem direito a ter pais, de modo especial a ser filho de uma mãe da qual recebe a vida e o amor materno. Esse direito o prepara para gozar de um equilíbrio psíquico, que brota da estabilidade do afeto na primeira infância. O inconsciente do sujeito humano se forma desde o princípio e será um elemento constitutivo por toda sua existência. Isso implica que o embrião tem direito a *ser aceito como ser humano*. Por sua vez, a mãe deve ser atendida em tudo o que for necessário para o cuidado do filho.

b) O embrião tem direito a exigir *um trato digno*, adequado à sua condição, de parte de quantas pessoas se puserem em relação com ele. Em nenhum momento e por nenhum motivo deve ser rebaixado à condição de coisa, objeto ou mercadoria.

c) Finalmente tem direito a que a sociedade lhe ofereça *garantias de vida digna* por meio de uma legislação que não permita práticas nem costumes que ponham sua vida em perigo. O embrião tem direito a exigir da sociedade uma proteção e tutela que garantam efetivamente seus autênticos direitos humanos.[42]

Todos esses direitos incluem outros concomitantes que podem ser explicitados. Os direitos já enumerados têm seu peso. Tendo em conta a realidade cultural de nosso tempo, a mentalidade abortista e manipuladora, dada a conta das múltiplas práticas que violam de modo sistemático esses direitos do embrião, é claro que urge a proclamação da *Carta dos direitos do embrião*. Será um primeiro sinal de expressão da maturação da consciência humana e cristã. Pode ser como alto-falante dos que não têm voz. Pode ser um primeiro passo que faça possível uma posterior tutela eficaz desde a lei e a justiça. Trata-se de uma causa justa e urgente.

41. João Paulo II, *Discorso ai medici: Tutela della salute dela gestante e del concepito*, texto em OR, 13-10-1985.

42. Cf. L. Lombardi, "Manipolazioni genetiche e diritto", *Justitia*, 1985, pp. 1-32; X. Thevenot, "Le salut de l'embryon humain", *Projet*, 1985, pp. 45-46.

IDENTIDADE E ESTATUTO DO EMBRIÃO HUMANO

O Comitê Diretivo do Centro de Bioética da "Università Cattolica del Sacro Cuore", composto por vinte especialistas, docentes universitários de disciplinas biomédicas, filosóficas e jurídicas, aprofundou, durante numerosas sessões, o tema da identidade e do estatuto do embrião humano, logo após a publicação da Instrução "Donum vitae" de 22-2-1987 e em consideração dos numerosos estudos e debates que são realizados por estudiosos e especialistas em cada país. Na reunião de 14-4-1989, foi aprovado o texto que ora publicamos em nome e por mandato do próprio Comitê. Tal texto, publicado em 22-6-1989, necessariamente sintético, será retomado com estudos mais analíticos na nossa própria revista ou em publicações sucessivas.

DOCUMENTO DO CENTRO DE BIOÉTICA DA "UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE"

O Comitê Diretivo do Centro de Bioética da Universidade Católica já deu a conhecer, com um documento precedente, sua posição em tema de diagnóstico pré-natal (Cf. *Medicina e Morale*, 1987/6).

Durante as sessões de estudo de 1988/89 desenvolveu a própria reflexão interdisciplinar sobre o tema da identidade, do estatuto e da tutela moral e jurídica do embrião humano. Este tema, com efeito, autorizadamente delineado na primeira parte da "Instrução sobre o respeito da vida humana nascente e a dignidade da procriação" de 22-2-1987 (*Donum vitae*), ainda está na base de muitos debates de bioética, independentemente do tema da inter-

rupção voluntária da gravidez: na realidade, implicações de algumas técnicas de procriação artificial, a experimentação com embriões e fetos, a retirada de células ou tecidos para enxerto ou transplante em outros sujeitos, o diagnóstico pré-natal e as terapias intra-uterinas colocam o problema da salvaguarda do embrião humano e exigem um esclarecimento prévio sobre este ponto crucial. Por outra parte, o debate cultural que tem lugar em sedes e encontros qualificados e o debate jurídico dos Parlamentos de muitos países e nas Assembléias dos Organismos Internacionais confirmam a atualidade e a urgência do tema para as decisões que vão ser tomadas no âmbito da lei e do direito.

Além desta oportunidade histórica, o argumento em si mesmo questiona a autocompreensão do homem, a responsabilidade em relação aos nascituros e os direitos humanos de igualdade e não discriminação reconhecidos internacionalmente para todos os indivíduos humanos.

A reflexão dos componentes do Comitê Diretivo do Centro quis privilegiar o aspecto biológico, filosófico, jurídico, psicológico, ético e teológico.

Outras contribuições podem ser oferecidas pelas ciências humanas e históricas, mas pareceu-nos que os pontos de vista escolhidos foram os mais relevantes no momento atual do debate.

O Comitê Diretivo decidiu que o resultado das reflexões fosse condensado no presente documento, também para oferecer uma ocasião para o diálogo e para ulterior aprofundamento.

* * *

Toda pessoa humana pode se colocar a seguinte pergunta: quando Eu comecei a existir?

O Eu humano tem como componente essencial a "corporeidade". Por isso começa a "ser" quando começa a existir o seu corpo. A primeira pergunta então que deve ser respondida é: quando teve início o meu corpo? A Biologia pode dar uma resposta fundamental a essa pergunta. Se se procura, de fato, retroativamente este tempo desde o ponto de vista fenomenológico — isto é, retrocedendo, no caminho biológico percorrido, desde o momento no qual me coloco a pergunta até quando minha corporeidade aparece neste universo — e se leva em conta a lei inviolável conquistada hoje pela Ciência da formação gradual de todo organismo, tende-se

a afirmar espontaneamente que: *o meu corpo começou a existir no momento da fusão dos gametas*, um do pai e um da mãe, de quem sou filho.

Esta observação elementar constitui sempre um fato aceito como verdade evidente, inclusive quando não se sabia nada da embriologia e dos mecanismos de formação de um novo ser humano.

Pode-se afirmar que justamente sobre esta comum observação fenomenológica e se apóia quem realiza a fecundação *in vitro* e pretende dar, desde o momento mesmo em que se produz o zigoto, um "filho" aos pais que o pediram; filho que, quando chegar ao estádio de 4 ou 5 células, será colocado no útero materno onde continuará o processo de desenvolvimento corpóreo.

Contra esta convicção comum foram levantadas objeções que pareceriam encontrar algum pretexto em dados oferecidos pela embriologia.

Parece-nos, sem embargo, que os conhecimentos atuais no campo da embriologia e da genética do desenvolvimento dos mamíferos em geral e do homem em particular — necessariamente parciais e sempre sujeitos a interpretações e verificações — oferecem uma prova de elementar indução feita pela observação comum.

A exigência de brevidade do documento nos obriga a indicar somente dois tipos de dados, de cuja análise profunda surge a nossa persuasão.

O primeiro tipo de dados provém do estudo do zigoto e de sua formação. Destes dados resulta que, durante o processo de fertilização, somente o óvulo e o espermatozóide — duas estruturas celulares diferentes e teleologicamente programadas — agem reciprocamente, começa imediatamente um novo sistema, que tem duas características fundamentais.

1. O *novo sistema* não é uma simples soma dos dois subsistemas, mas um sistema combinado que, logo depois que os dois subsistemas tenham perdido sua individualidade e autonomia, começa a atuar como uma "nova unidade", intrinsecamente determinada para alcançar sua forma definitiva específica, se se dão todas as condições necessárias. Daí a terminologia clássica ainda em uso de "embrião unicelular" (*onecell embryo*).

2. O centro biológico ou estrutura coordenada desta nova unidade é o "novo genomo" do qual o embrião unicelular é dotado, isto é, complexos moleculares — visivelmente reconhecíveis no âm-

bito citogenético nos cromossomos , que contêm e conservam a memória de desenho-projeto bem definido, o qual possui a "informação" essencial e necessária para sua realização gradual e autônoma. Esse "genomo" identifica como biologicamente "humano" o embrião unicelular e especifica sua individualidade. Esse "genomo" confere ao embrião enormes potencialidades morfogenéticas; potencialidades que o próprio embrião irá atualizando gradualmente durante seu desenvolvimento, através de uma interação contínua com seu ambiente, tanto celular como extracelular, de onde recebe sinais e material.

O segundo tipo de dados deriva do exame do desenvolvimento do embrião unicelular: exame realizado em mamíferos em laboratório de modo amplo e profundo, mas plenamente aplicável ao embrião humano, não só por analogia, mas também por muitos conhecimentos já adquiridos. Com efeito, dos dados que possuímos atualmente se deprende claramente que, a partir do embrião unicelular, e seguindo uma seqüência de mudanças — que determinam as linhas celulares e a diferenciação dos tecidos, acompanhadas e/ou seguidas de transformações morfogenéticas — se chega à formação do organismo completo. Sublinhamos três importantes propriedades biológicas que caracterizam este processo de desenvolvimento.

1. *Coordenação.* Em todo o processo, desde a constituição do zigoto em diante, se dá uma sucessão de atividades moleculares e celulares dirigidas pela informação contida no genomo e controladas pelos sinais produzidos pela múltipla e incessante interação em cada nível dentro do próprio embrião e entre este e o seu ambiente. Precisamente desta direção e deste controle deriva a manifestação rigorosamente coordenada de milhares de gens estruturais que implica e confere uma estrita unidade ao organismo que se desenvolve no espaço e no tempo.

2. *Continuidade.* O "novo ciclo vital" que se inicia com a fertilização procede sem interrupção, se as condições exigidas são satisfeitas. *Cada um dos acontecimentos,* por exemplo: a multiplicação celular, a determinação celular, a diferenciação dos tecidos e a formação dos órgãos, aparecem obviamente em passos sucessivos. Mas o *processo* em si mesmo que forma o organismo é contínuo. É sempre o mesmo indivíduo que vai adquirindo sua forma definitiva. Se este processo se interrompesse em qualquer momento, seria produzida a "morte" do indivíduo.

3. *Graduação.* É lei intrínseca ao processo de formação de um organismo pluricelular que este adquira sua forma final através

da passagem de formas mais simples a formas sempre mais complexas. Essa lei de graduação da aquisição da forma final implica que o embrião, do estado de célula em diante, mantenha permanentemente a sua própria identidade e individualidade, durante todo o processo.

O exame científico destes dois tipos de dados conduz a uma única conclusão da qual não se pode fugir, em uma lógica biológica, isto porque no momento da fusão dos gametas, uma "nova célula humana", dotada de uma nova estrutura informativa, começa a atuar como uma unidade individual que tende à completa expressão do seu dote genético, que se manifesta como uma totalidade em organização constante e autônoma até a constituição de um organismo humano completo. Esta "nova célula humana" é, portanto, um "novo indivíduo humano" que inicia o "seu próprio ciclo vital" e, dadas todas as condições internas e externas suficientes e necessárias, se desenvolve gradualmente, atuando suas imensas potencialidades de acordo com uma lei ontogenética e um plano unificador intrínsecos.

Consideramos, portanto, que não é cônsono com uma correta lógica biológica fixar — como às vezes se insinua — o tempo de início do indivíduo humano no 15.º dia depois da fecundação, isto é, quando é visível a "estria primitiva" e uma separação gemelar torna-se impossível; ou na 8.ª semana, quando é evidente, embora seja em miniatura, a forma completa do organismo; ou ainda mais adiante, quando o córtex cerebral está suficientemente formado.

Mesmo respeitando o esforço realizado para a elaboração destas opiniões, ligado à busca da verdade sobre o início de um indivíduo humano, os argumentos sobre os quais se apóiam, cuidadosamente examinados, não são suficientes para provar a tese ou invalidar a conclusão por nós proposta.

* * *

A conclusão que se segue dos dados biológicos hoje disponíveis é que desde o momento da fecundação é o indivíduo humano que inicia o seu ciclo vital.

A reflexão filosófica tem a missão de oferecer um ulterior aprofundamento da questão. Assumindo o dado biológico em toda sua extensão, deve evidenciar a relação entre a conclusão biológica e o conceito de indivíduo humano entendido na sua totalidade e,

ao mesmo tempo, explicar a relação que há entre o período de vida embrional e a constituição da personalidade totalmente desenvolvida.

Uma reflexão análoga permite superar qualquer dissociação entre o componente *biológico* e o componente *sociobiológico* da pessoa e, por conseguinte, entre o aspecto *ontológico* e o aspecto *fenomenológico* da própria pessoa.

A primeira proposição que a reflexão racional nos oferece é que o embrião humano não é pura potencialidade, mas substância viva e individualizada.

Certamente o embrião humano, como todas as substâncias vivas, é um ser cujo princípio de desenvolvimento e de mudança é interno à própria substância. É exatamente esse princípio interno que determina o desenvolvimento do embrião, e não o princípio de um ser externo, como por exemplo o da mãe. É, portanto, equívoca e enganadora a afirmação que diz ser o embrião um homem em potência: o embrião é em potência uma criança, um adulto ou um ancião, mas não é em potência um indivíduo humano, pois já é indivíduo humano em ato. O óvulo, como o espermatozóide, são "em potência" um indivíduo humano e somente se não se unirem entre si que o óvulo continuará óvulo e o espermatozóide, espermatozóide. Ao contrário, o zigoto já é em ato um indivíduo humano, desenvolve um programa interno, próprio, que como programa é completo, suficiente, individualizado, capaz de atuar-se por si mesmo, obviamente quando forem dadas as condições necessárias para o desenvolvimento.

Portanto, antes da fecundação, o espermatozóide e o óvulo possuem uma mera possibilidade de se constituírem em um sistema e em uma entidade unificada. O zigoto é, ao contrário, um indivíduo dotado de vida própria, com uma própria identidade conferida por um único princípio substancial unificador.

É óbvio que para se desenvolver física e culturalmente, o embrião necessita do ambiente externo, físico e cultural, mas os estímulos ambientais são assimilados por ele segundo a sua própria lei de desenvolvimento, exatamente como na criança ou no adulto. O salto qualitativo, essencial, advém na passagem das duas substâncias, entre as quais existe uma mera relação externa (gametas), para uma única substância (zigoto). Essa passagem advém na fecundação ou concepção, nem antes nem depois. Somente na fecundação ou concepção começa a existir e existe de fato o homem.

A "unidade" substancial do zigoto revela no seu desenvolvimento uma "continuidade" substancial, exatamente porque o prin-

cípio do desenvolvimento e da mutação é interno à própria substância. Não se podem conceber, portanto, existências diversas e sucessivas do mesmo embrião vivo. O que está em pleno acordo com o dado experimental e embriológico. O mesmo sujeito, desenvolvendo-se, mantém em cada fase sucessiva a unidade ontológica com a fase precedente, sem quebra de continuidade.

Se isto é verdade, deve-se concluir em ótica lógica e racional que ontologicamente há identidade em todo o percurso do desenvolvimento daquela única individualidade que, quando nascida, é reconhecida por todos como em posse da qualidade e dignidade de pessoa humana.

A unidade existente durante todo o desenvolvimento do indivíduo humano, da fecundação à morte, não é simplesmente uma continuidade biológica, mas é unidade de todo o ser, corpóreo e espiritual, mesmo que a expansão e a maturação do indivíduo se realizem somatica e espiritualmente de modo progressivo. De tal maturação e da relação que há entre corporeidade e espiritualidade do único sujeito não pode ser encontrado um princípio diferente daquele que marca a chegada de uma vida biologicamente individualizada.

O fato de que, do ponto de vista psicológico e social, a pessoa humana se realize como personalidade em um longo caminho de relações e de contribuições culturais não exclui, mas antes exige que, do ponto de vista ontológico, o indivíduo humano possua aquilo que permite o seu realizar-se como personalidade desde o início da vida embrional e, portanto, deva obter o respeito devido à pessoa.

Conseqüentemente, do ponto de vista da realidade ontológica, a dignidade de pessoa é reconhecida e atribuída a cada indivíduo humano desde o momento da fecundação. Neste sentido, não se vê como pode subsistir um indivíduo humano que não seja por isso mesmo pessoa também.

Quando se fala normalmente de pessoa, pensa-se freqüentemente em um ser determinado e inteligente: uma singularidade individualizada em um corpo, em uma tradição histórica e como tal única, irrepetível; uma subjetividade que, justamente na sua individuação, é ao mesmo tempo consciência capaz de abrir-se ao universal e, portanto, aos valores, aos significados da existência. Em breve, a pessoa como autoconsciência, liberdade "orientada ao significado", como "olhar sobre o mundo". Assim se delineia uma visão que definimos como visão completa e madura do homem. Pergun-

tamo-nos então que relação há entre o zigoto e o homem que se manifesta em sua plenitude pessoal.

A resposta requer a clarificação da noção e do conceito de "fim". O fim de um ente é aquilo para o que aquele ente existe, começa a existir, se estrutura em seu desenvolvimento e amadurece em sua realização. O fim explica a existência de um ente determinado e revela seu porquê e seu sentido. Isto implica também que o fim não está simplesmente no final, mas está presente desde o início do desenvolvimento daquele ser como causa orientadora. Que no início não se entreveja o fim em toda sua plenitude, permite absolutamente excluí-lo da realidade nesse primeiro momento de existência: se não estivesse presente com sua fundação orientadora desde o começo, não existiria nenhuma possibilidade de plenitude, e aquele ser não seria o que é nem antes nem depois.

Estas mesmas considerações devem ser aplicadas ao valor e à dignidade ontológica desse ser. Pois estes aspectos ontológicos não são acontecimentos puramente conclusivos, mas o afetam desde o primeiro momento de sua constituição; caracterizam-no desde o início precisamente porque pertencem a seu destino essencial.

Em conclusão, o estudo destes dois aspectos, tanto o raciocínio apoiado na unidade de desenvolvimento do ser humano a partir do momento da fecundação — unidade baseada no princípio substancialmente unificador do mesmo desenvolvimento que exclui qualquer antropologia dualista — como a reflexão fundada no conceito de fim ou *telos* orientador da maturação do ser humano, levam a concluir que o início da vida individual é para o homem o início da sua vida pessoal.

* * *

Se se reconhece o embrião humano como indivíduo humano, com a qualidade e a dignidade próprias da pessoa humana, deve-se reconhecer, por conseguinte, o dever de sua proteção jurídica.

O primeiro princípio que deve ser aplicado ao embrião humano é aquele que se refere ao direito fundamental de todo homem à vida e à integridade física e genética.

Portanto, devem ser estendidas ao embrião humano as proteções dadas às crianças, aos doentes, aos deficientes físicos e mentais.

Não se trata tanto de configurar um direito especial, quanto de adequar o direito comum a um caso particular. Portanto, analogamente ao que vale para o homem já nascido, deverão ser sancionados em primeiro lugar o direito do homem nascituro à vida e à saúde e a proibição, penalmente qualificada, de qualquer intervenção no embrião que em seu conjunto não seja em seu benefício. A vida do embrião humano, como a do homem já nascido, deve ser considerada como inviolável e não instrumentalizável para um fim externo, nem sequer para a investigação experimental científica ou médica, nem para proporcionar células ou tecidos destinados ao uso farmacológico ou de transplante, nem para a produção (clonação e quimeras) de outros seres humanos. As legislações sobre a interrupção voluntária da gravidez, embora implicitamente reconheçam em abstrato a dignidade humana do embrião, de fato renunciaram ao dever de assegurar-lhe uma proteção adequada.

Um segundo princípio que deve inspirar toda legislação sobre a nossa matéria é o princípio da família: deve ser reconhecido e sancionado para o concebido ou para aquele que será concebido o direito de ser chamado à existência no contexto de um autêntico vínculo familiar.

* * *

A própria psicologia, especialmente a que se interessa pela problemática social, proporciona observações interessantes para entender os significados que entretecem o ser humano desde a sua concepção. Com efeito, o embrião não somente vive uma vida, senão que também *é vivido como sujeito* por parte de outras vidas preexistentes a ele, num entrelaçamento de relações marcadas culturalmente por valias e significados subjetivos. Pode-se destacar assim que o embrião humano, inclusive antes de nascer, de pensar e de falar, foi já pensado e expresso na linguagem — "é falado" — como um *sujeito sugnificativo* que pertence ao grupo social.

Nesta perspectiva, é evidente que a própria cultura, enquanto característica própria do homem, envolve o ser humano desde o momento da sua concepção.

* * *

Que *comportamento se deve adotar*, do ponto de vista ético, com relação ao embrião humano?

A esta interrogação a ciência ética é chamada a dar uma resposta criticamente elaborada e, portanto, justificada. E ao fazê-lo, a ciência ética, por uma parte, assume os resultados alcançados por outras ciências humanas, começando pela biologia; e, por outra, considera-os segundo a sua "especificidade" científica e, portanto, com critérios de análise e de avaliação próprios.

De acordo com as exigências da racionalidade humana (portanto, também independente da Revelação, à qual se remete a "teologia moral"), o comportamento com o embrião humano será moral *somente se, e na medida em que, for conforme à "natureza" ou identidade própria do embrião humano*, isto é, que a respeite e não a contrarie nunca. E dado que a "natureza" ou identidade própria do embrião é a de uma pessoa humana, o comportamento em relação ao embrião humano será moral somente se considerar e tratar o embrião humano *como uma pessoa humana*, como *qualquer outra* pessoa humana. Mais ainda: posto que o embrião é pessoa humana desde a fecundação, tal comportamento deve ser observado a partir do próprio momento da fecundação do embrião humano.

Esta conclusão flui com justificação plena dos elementos científicos e racionais expostos.

Não obstante a solidez de tal conclusão, alguns sustentam que o embrião humano não é pessoa humana desde o momento da fecundação. Sem embargo, tem especial importância destacar que a ciência ética, para exigir o comportamento antes indicado (considerar e tratar o embrião humano como uma pessoa humana, como qualquer outra pessoa humana, desde sua fecundação), não necessita ter a *certeza* absoluta de que o embrião humano seja pessoa humana desde a fecundação, certeza que alguns poderiam negar, ou que de fato negam. É suficiente a *dúvida* sobre a identidade pessoal, fruto da concepção, para ser moralmente obrigado a assumir o *comportamento mais seguro*, que evite, portanto, qualquer perigo ou risco em relação à pessoa humana. Com efeito, a moral exige não somente que não se realize um ato *certamente* mau, mas inclusive um ato *provavelmente mau*. Na realidade, agir com a dúvida de que o fruto da concepção seja ou não uma pessoa humana, comporta expor-se ao risco de suprimir um ser humano: em tal caso estamos ante uma desordem moral.

À luz deste princípio ético se pode compreender por que a Igreja Católica enquanto, por uma parte, deixou — e ainda deixa — liberdade para a discussão sobre a questão teórica da animação espiritual (imediata ou retardada), por outra manteve com clareza e

firmeza o dever moral de comportar-se com o embrião humano — desde sua concepção — do mesmo modo que com uma pessoa humana: a discussão se situa no âmbito teórico, e não prático. Por este motivo, na "Declaração sobre o aborto provocado" da Congregação para a Doutrina da Fé (18 de novembro de 1974) se lê: "Ademais, não corresponde às ciências biológicas dar um juízo decisivo sobre questões propriamente filosóficas ou morais, como a do momento em que se constitui a pessoa humana e a da legitimidade do aborto. Ora, do ponto de vista moral, é certo o seguinte: embora existisse uma dúvida sobre se o fruto da concepção é uma pessoa humana, é objetivamente um pecado grave atrever-se a correr o risco de um homicídio. "Já é homem aquele que o será (Tertuliano, *Apologeticum*, IX, 8)" (n. 13). Esta posição foi reafirmada pela recente Instrução *Donum vitae*: "O Magistério não se pronunciou expressamente sobre uma afirmação de índole filosófica, porém reitera com constância a condenação de todo aborto provocado... Portanto, o fruto da geração humana desde o primeiro momento de sua existência, isto é, a partir da constituição do zigoto, exige o respeito incondicionado que é moralmente devido ao ser humano em sua totalidade corporal e espiritual. O ser humano deve ser respeitado e tratado como uma pessoa desde sua concepção e, portanto, desde esse momento se lhe devem reconhecer os direitos da pessoa, entre os quais está sobretudo o direito inviolável de todo ser humano inocente à vida" (I,1).

Trata-se de um princípio fundamental e universal, a partir do qual a ciência ética, com rigor lógico, conclui uma série de princípios particulares. Faz-se necessário deter-se em dois deles: o primeiro se refere à *intervenção terapêutica*, o segundo à *intervenção experimental*.

Nas mesmas condições que para qualquer outra pessoa humana e com uma específica atenção à situação própria da vida embrionária/fetal, deve considerar-se lícita toda intervenção finalizada ao cuidado e à cura e mais ainda à sobrevivência individual do embrião humano. Esta liceidade moral depende não somente da finalidade terapêutica, mas também da modalidade da intervenção: por uma parte, deve respeitar a vida e a integridade do embrião e não supor para ele riscos desproporcionados; por outra, há de se obter o consentimento livre e informado dos pais, de acordo com as normas deontológicas previstas para as crianças.

Se se trata de uma intervenção experimental (distinta de uma experimentação claramente terapêutica), deve-se distinguir entre o

embrião *ainda vivo* e o embrião *morto*. Sem dúvida alguma, é gravemente ilícita a experimentação com o embrião vivo, tanto se é viável ou não: por sua mesma natureza constitui uma "instrumentalização" do embrião humano que se vê reduzido a "objeto". "Usar o embrião humano ou o feto como objeto ou instrumento de experimentação representa um delito contra sua dignidade de seres humanos que têm direito ao mesmo respeito devido à criança já nascida ou a qualquer pessoa humana" (*Donum vitae*, I, 4). Por outro lado, o caso do embrião ou do feto morto, tanto por aborto voluntário ou não, é idêntico a de qualquer outro ser humano morto: "Em particular, não podem ser objeto de mutilações ou de autópsias se não se verificou sua morte e sem o consentimento dos pais ou, em seu caso, da mãe. Ademais, deve-se salvar sempre a existência moral de que não haja cumplicidade alguma com o aborto voluntário e de evitar o escândalo. Também no caso dos fetos mortos, como para as pessoas adultas, deve-se considerar ilícita e deve ser proibida qualquer prática comercial" (Ibid.).

A reflexão ética pode desenvolver-se não somente à luz da razão humana (ética natural), como acabamos de expor, mas também à luz da fé (teologia moral). *Em chave propriamente teológica* há algumas *verdades* que iluminam mais ou menos diretamente, com uma perspectiva original, a dupla questão da identidade humana e pessoal do embrião e do comportamento que se há de ter com ele.

A primeira verdade é a do "reinado" de Deus, Criador e Pai, sobre a vida humana; reinado que consiste no "dom" da vida: e não somente da vida já nascida, mas também da vida humana que está ainda no seio materno (cf. Jr 1,4-5; 2Mac 7,22-23; Jó 10,8-12; Sl 22,10-11; Sl 139).

A segunda verdade concerne à origem criada de toda pessoa humana: "Na origem de toda pessoa humana há um ato criador de Deus; nenhum homem vem à existência por acaso, mas é sempre objeto do amor criador de Deus" (João Paulo II, Discurso, 17 de setembro de 1983). Daí a pergunta que inevitavelmente cada um (cada "fiel") pode e deve fazer-se: *quando* Deus me criou? A resposta racionalmente válida só pode ser uma: Deus me criou no início de meu ser, isto é, no próprio momento da minha concepção, pois é impossível que algum momento de minha existência não tenha sido objeto do ato criador de Deus. Neste sentido, a tradição cristã, reiterada uma vez mais pelo Concílio Vaticano II, apresenta a "procriação", isto é, o ato procriativo humano, como uma cooperação com o amor criador de Deus (Cf. *Gaudium et spes* n. 50).

A terceira verdade, que constitui o vértice da Revelação, se refere à Encarnação do Verbo: o Filho eterno de Deus possui a natureza humana, nossa natureza humana (cf. Jo 1,14). Uma vez mais se coloca a pergunta: desde quando o Filho de Deus possui uma natureza humana? E a resposta racionalmente válida não pode ser outra: desde seu início no tempo, isto é, desde sua concepção no seio da Virgem Maria, Mãe de Deus. Tem especial interesse para a reflexão teológica o seguinte texto da Carta aos Hebreus: "Por isso, *entrando no mundo*, Cristo diz: Não quiseste nem sacrifício nem oferenda; Tu, porém, formaste-me um corpo..." (Hb 10,5 ss.).

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 5

Primeira parte

A DIMENSÃO MAGISTERIAL COMENTADA

INSTRUÇÃO SOBRE O RESPEITO À VIDA HUMANA NASCENTE E A DIGNIDADE DA PROCRIAÇÃO
Congregação para a doutrina da fé 13

A "INSTRUÇÃO SOBRE O RESPEITO À VIDA HUMANA NASCENTE E A DIGNIDADE DA PROCRIAÇÃO"
Prof. Rodriguez Luño 45

Segunda parte

A DIMENSÃO CIENTÍFICA BIOMÉDICA PROBLEMATIZANTE

DAS NOVAS FRONTEIRAS DA BIOLOGIA E DA MEDICINA — NOVOS QUESTIONAMENTOS PARA A FILOSOFIA, PARA O DIREITO E PARA A TEOLOGIA
Pe. Angelo Serra, S.I. 59

Terceira parte

A DIMENSÃO FILOSÓFICA

PREMISSAS METAFÍSICAS DA BIOÉTICA
Prof. Alberto Caturelli 131

A METAFÍSICA DA PESSOA HUMANA COMO FUNDAMENTO DA BIOÉTICA
Prof. Dr. Battista Mondin 147

O DIREITO À VIDA
Prof. Dr. Mons. Octavio N. Derisi 175

A FILOSOFIA MORAL ANTE O PROBLEMA DO ABORTO
Prof. Dr. Augustín Basave Fernández Del Valle 189

TECNO-CIÊNCIA, ETICIDADE E FECUNDAÇÃO "IN VITRO"
Prof. Dr. Carlos I. Massini Correas 197

REFLEXÕES SOBRE A INVESTIGAÇÃO BIOMÉDICA
Prof. Dr. Héctor Jorge Padrón 209

A BIOÉTICA: HISTÓRIA, HORIZONTES E FUNDAMENTOS DE UMA NOVA DISCIPLINA
Prof. Mons. Elio Sgreccia 227

Quarta parte

A DIMENSÃO TEOLÓGICA

ENGENHARIA GENÉTICA HUMANA: PROBLEMAS ÉTICOS
Mons. Elio Sgreccia 255

ÉTICA DA SEXUALIDADE E DA PROCRIAÇÃO: A CONTRACEPÇÃO, PROCRIAÇÃO RESPONSÁVEL; CONDIÇÕES ÉTICAS E MÉTODOS
Mons. Dionigi Tettamanzi 285

A ÉTICA DA REPRODUÇÃO HUMANA ARTIFICIAL
Mons. Dionigi Tettamanzi 301

O DIREITO À VIDA, NO CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO E NA NOVA CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA
Prof. Dr. Pe. Jesús Hortal Sánchez, S.I. 317

O MÉTODO GIFT (GAMETE INTRA FALLOPIAN TRANSFER)
Nicola Garcea 327

Quinta parte

A DIMENSÃO CONCLUSIVO-INTEGRANTE

OS DIREITOS HUMANOS E O DIREITO À VIDA: POR UMA CARTA DOS DIREITOS DO EMBRIÃO
Prof. Dr. Abelardo Lobato, O.P. 337

IDENTIDADE E ESTATUTO DO EMBRIÃO HUMANO
Documento do Centro de Bioética da Faculdade de Medicina e Cirurgia "A. Gemelli", da Universidade Católica do S. Coração, Roma 361